HANNAH
ARENDT

TARP PRAEITIES IR ATEITIES



aidai

ALK

HANNAH
ARENDT

HANNAH
ARENDT

TARP PRAEITIES IR ATEITIES

Aštuoni politinės filosofijos etiudai

Iš anglų kalbos
vertė
ARVYDAS ŠLIOGERIS

aidai
1995

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

First published in the United States under
the title BETWEEN PAST AND FUTURE
by Hannah Arendt.

Published by arrangement with Viking Penguin,
a division of Penguin Books USA Inc.

ISBN 9986-590-12-4 (kietais viršeliais)
ISBN 9986-590-13-1 (minkštais viršeliais)

TURINYS

HEINRICHUI

po dvidešimt penkerių metų

Pratarmė. Pertrūkis tarp praeities ir ateities

Notre *héritage n'est précédé d'aucun testament* - "mūsų paveldas buvo mums perduotas be testamento" - galbūt tai keisčiausias iš keistų ir netikėtų aforizmų, į kurį René Charas, prancūzų poetas ir rašytojas, sutelkė esmę to, kas per ketverius *résistance* metus tapo akivaizdu visai Europos rašytojų ir rašto žmonių kartai.[1] Prancūzijos žlugimas, jiems visai netikėtas įvykis, per porą dienų nušlavė jų šalies politinę sceną, ją atiduodamas groteskiškoms marionetėms, niekšams ir kvailiams; o jie, paprastai niekada nedalyvavę oficialiajame Trečiosios Respublikos gyvenime, buvo įsiurbti į politiką tarsi kokios vakuumo jėgos. Taigi nenujausdami ir veikiausiai prieš savo valią jie buvo priversti sukurti viešumos erdvę, kur - be biurokratinės butaforijos ir slapčia nuo draugų bei priešų - visa šaliai reikšminga veikla buvo paversta veiksmu ir žodžiu.

Tai netruko ilgai. Praėjus keleriems metams, jie buvo išlaisvinti nuo to, ką iš pradžių manė esant "našta", ir vėl atblokšti į tai, ką dabar žinojo esant besvoriu jų asmeninių reikalų nereikšmingumu, vėl atskirti nuo " tikrovės pasaulio" savotiška *épaisseur triste,* tąja į nieką kitą, o tik į save sutelkto privataus gyvenimo "liūdnąja tankme". Ir atsisakę "grįžti prie pačių [savo] ištakų, prie vargingiausios [savo] gyvensenos", jie galėjo grįžti tik prie seno ir tuščio konfliktuojančių ideologijų vaido, kuris, pralaimėjus bendram priešui, vėl pa-

sirodė politinėje arenoje, kad ankstesnius ginklo draugus suskaldytų į daugybę klikų, kurios nebuvo net frakcijos, ir įtrauktų juos į nesibaigiančio popierinio karo polemikas bei intrigas. Tai, ką Charas numatė ir aiškiai nujautė dar tęsiantis realiai kovai - "Jei liksiu gyvas, žinau, kad būsiu priverstas prarasti šių lemtingų metų aromatą, tyliai atsisakyti (ne nuslopinti) savo brangenybes", - atsitiko. Jie prarado savo brangenybę.

Kas buvo toji brangenybė? Kaip manė jie patys, ji, atrodo, susidėjo iš dviejų susijusių dalykų: jie suprato, kad tas, kuris "įsijungė į Pasipriešinimą, *atrado save*", kad jis nebebuvo "graužiamas neįveikiamos abejonės ir gaižaus nepasitenkinimo savimi", kad jis nebeįtarinėjo savęs "nenuoširdumu" ir tuo, jog esąs "priekabus, įtartinas gyvenimo aktorius", kad jis gali ryžtis "vaikščioti nuogas". Šitaip apsinuoginusius, nusiėmusius visas kaukes - tas, kurias visuomenė uždeda savo nariams, ir tas, kurias individas susikuria pats sau, valdomas psichologinių reakcijų prieš visuomenę, - juos pirmą kartą gyvenime aplankė laisvės šmėkla, žinoma, ne dėl to, kad jie kovojo prieš tironiją ir dalykus, blogesnius už tironiją - tai buvo galima pasakyti apie kiekvieną Sąjungininkų armijų kareivį, - bet dėl to, kad jie "metė iššūkį", patys ėmėsi iniciatyvos ir šitaip, to nežinodami ar net nepastebėdami, pradėjo kurti tą juos siejančią viešumos erdvę, kurioje galėtų pasirodyti laisvė. "Į kiekvieną bendrą valgymą kviečiama laisvė ir jai skiriama kėdė. Toji kėdė lieka tuščia, bet vieta - užimta."

Europos Pasipriešinimo žmonės nebuvo nei pirmieji, nei paskutiniai, praradę savo brangenybę. Revoliucijų istorija - nuo 1776 metų vasaros Filadelfijoje ir 1789 metų vasaros Paryžiuje iki 1956 metų rudens Budapešte, politiškai artikuliuojanti esmingiausią moderniosios epochos sakmę, gali būti papasakota alegoriškai, kaip sakmė apie senovinę brangenybę, kuri įvairiausiomis aplinkybėmis visai netikėtai pasi-

rodo ir staiga dėl kitų paslaptingų veiksnių vėl išnyksta, tarsi ji būtų *fata morgana*. Iš tikrųjų esama daug rimtų priežasčių tikėti, kad toji brangenybė niekada nebuvo tikrovė, o tik miražas, kad čia susiduriame ne su realybe, o su pamėkle, ir rimčiausia iš šių priežasčių yra ta, kad toji brangenybė taip ir liko bevardė. Ar egzistuoja - ne kosminėje erdvėje, o pasaulyje ir žemės žmonių reikaluose - kas nors, kas neturi net vardo? Vienaragiai ir pasakų karalaitės atrodo turį daugiau realumo negu prarastoji revoliucijų brangenybė. Ir vis dėlto, jei pažvelgsime į šios epohos pradžią, o ypač į dešimtmečius prieš jai prasidedant, savo nuostabai galime pamatyti, kad abiejose Atlanto pusėse XVIII amžius turėjo vardą šiai brangenybei, vardą, kadai jau užmirštą ir prarastą - taip ir kyla pagunda pasakyti - net anksčiau, prieš dingstant pačiai brangenybei. Šis vardas Amerikoje buvo "viešoji laimė", kurią, su jai būdingais "dorybės" ir "šlovės" obertonais, mes suprantame vargu ar geriau už jos prancūziškąjį atitikmenį "viešoji laisvė". Keblumus nulemia tai, kad abiem atvejais buvo pabrėžiamas žodis "viešoji".

Kad ir kaip ten būtų, tardamas, kad mūsų paveldas mums buvo perduotas be testamento, poetas užsimena apie prarastosios brangenybės bevardiškumą. Toks testamentas, pasakydamas įpėdiniui, kas jam teisėtai priklausys, praeities sukauptus turtus perduoda ateičiai. Be testamento, ar, paaiškinus metaforą, be tradicijos - kuri atrenka ir įvardija, kuri perduoda ir išsaugo, kuri parodo, kur esama brangenybių ir ko jos vertos, - atrodo, nesama valingo tęstinumo laike, todėl, kalbant žmogiškai, nėra nei praeities, nei ateities, o yra tik amžina pasaulio kaita ir jame gyvenančių būtybių biologinis ciklas. Taigi brangenybė buvo prarasta ne dėl istorinių aplinkybių ir tikrovės priešiškumo, bet dėl to, kad jokia tradicija nenumatė jos pasireiškimo ar įgyvendinimo būdų, ir dėl to, kad joks testamentas jos neperdavė ateičiai. Šiaip ar taip,

prarastį, galbūt neišvengiamą politinės realybės požiūriu, įtvirtino užmarštis, atminties praradimas, ištikęs ne tik įpėdinius, bet, galima sakyti, veikėjus, liudytojus, t.y. tuos, kurie akimirką laikė šią brangenybę savo delnuose, trumpai tarus, pačius gyvuosius. Juk prisiminimas, kuris tėra tik vienas, tačiau vienas svarbiausių minties būdų, yra bejėgis be iš anksto egzistuojančių prasmės rėmų, ir žmogaus protas tik labai retai pajėgia išsaugoti ką nors, kas su niekuo nesusiję. Taigi pirmieji, nebepajėgę prisiminti, kokia ta brangenybė, buvo kaip tik tie, kurie ją turėjo, ir ji jiems pasirodė tokia keista, kad jie net nežinojo, kaip ją pavadinti. Tuo metu šitai jiems nerūpėjo; nors jie neatpažino savo brangenybės, bet pakankamai gerai išmanė prasmę to, ką jie padarė, ir tai, kad ši prasmė buvo anapus pergalės ir pralaimėjimo: "Veiksmas, turintis prasmę gyviesiems, turi vertę tik mirusiesiems, ir yra užbaigiamas tik tuose protuose, kurie jį paveldi ir kvestionuoja". Tragedija prasidėjo ne tada, kai visos šalies išlaisvinimas beveik savaimingai sugriovė mažas paslėptas laisvės salas, kurios vis tiek buvo pasmerktos, bet tada, kai pasirodė, jog nebėra proto, pajėgiančio perimti paveldą ir jį kvestionuoti, mąstyti apie jį ir prisiminti. Esmė yra ta, kad "užbaigimas", kurį kiekvienas sąmoningas įvykis iš tikrųjų turi įgyti protuose tų žmonių, kurie toliau turi pasakoti istoriją ir perduoti jos prasmę, išsprūdo jiems iš rankų; ir be šitokio mąstančio užbaigimo, einančio po veiksmo, be artikuliuojančios atminties paprasčiausiai nebeliko istorijos, kurią galima pasakoti.

Šioje situacijoje nėra nieko tokio, kas būtų visiškai nauja. Mes net pernelyg gerai susipažinę su besikartojančiais aistringo nepasitenkinimo protu, mintimi ir racionaliuoju diskursu protrūkiais, kurie yra natūralios reakcijos žmonių, iš savo patirties žinančių, jog mintis ir tikrovė nebesutampa, kad tikrovė nebepraleidžia minties šviesos ir kad mintis, nesusi-

jusi su įvykiu (kaip kad apskritimas nuolat susijęs su savo centru), yra linkusi arba tapti beprasmiška, arba naujai perdirbti senas tiesas, praradusias bet kokią konkrečią reikšmę. Net išankstinė šios padėties nuojauta yra tapusi įprastu dalyku. Sugrįžęs iš Naujojo pasaulio, kurį mokėjo aprašyti ir analizuoti taip puikiai, kad jo kūrinys liko klasikinis ir pergyveno daugiau kaip šimtmetį trukusias radikalias permainas, Tocqueville'is gerai suprato , kad tai, ką Charas pavadino veiksmo ir įvykio "užbaigtumu", vis dar jo nepagauta; ir Charo "Mūsų paveldas buvo mums perduotas be testamento" skamba kaip Tocqueville'io žodžių "Nuo to laiko, kai praeitis nebeapšviečia ateities, žmogaus protas klaidžioja tamsoje"[2] variacija. Tačiau, kiek man žinoma, vienintelį tikslų šios nemalonios padėties aprašymą randame vienoje iš tų Franzo Kafkos alegorijų, kurios šiuo požiūriu galbūt unikalios literatūroje, yra tikros παραδολαί, palytinčios ir apgaubiančios įvykį, tarsi spinduliuojančios šviesą, kuri neapšviečia jo išorinės išvaizdos, bet pasižymi rentgeno spindulių galia apnuoginti jo vidinę sąrangą, kuri mūsų atveju apima paslėptus dvasinius procesus.

Kafkos alegorija yra tokia:[3]

Jis turi du priešininkus: pirmasis stumia jį iš užpakalio, iš tos pusės, kur yra pradžia. Antrasis užstoja kelią priekyje. Jis grumiasi su abiem. Žinoma, pirmasis padeda grumtis jam su antruoju, nes nori stumti jį pirmyn, ir lygiai taip pat antrasis padeda jam grumtis su pirmuoju, nes stumia jį atgal. Bet taip yra tik teoriškai. Juk čia esama ne tik dviejų priešininkų, bet ir jo paties, ir kas iš tikrųjų žino jo ketinimus? Tačiau jis svajoja, kad kartą, nenuspėjamą akimirką - ir tam reikės nakties, tamsesnės už visas kada nors buvusias - jis nušoks nuo grumtynių juostos ir, grumtynėse įgijęs patirtį, bus paskirtas tarpusavyje kovojančių priešininkų teisėju.

Įvykis, kurį perteikia ir peršviečia ši alegorija, savo vidine logika išplaukia iš nutikimų, kurių esmę išreiškia René Charo aforizmas. Faktiškai jis prasideda kaip tik tame taške, kur mūsų įvadinis aforizmas įvykių seką tarsi paliko kyboti

ore. Kafkos grumtynės prasideda tada, kai veiksmas įvyko ir kai istorija, kuri buvo jo padarinys, laukia užbaigimo "tuose protuose, kurie ją paveldi ir kvestionuoja". Proto uždavinys yra suprasti, kas atsitiko, ir šis supratimas, pasak Hegelio, yra žmogaus susitaikymo su tikrove būdas; jo tikrasis tikslas yra susitaikymas su pasauliu. Keblumas yra tas, kad jei protas nepajėgia atnešti taikos ir sutaikyti, jis tuojau pat pats įsivelia į savotišką karą.

Tačiau, kalbant istoriškai, šią moderniojo proto raidos pakopą, bent jau XX amžiuje, pranoko du (veikiau negu vienas) ankstesni veiksmai. Iki to, kai René Charo, kurį mes čia pasirinkome jos atstovu, karta pasijuto išblokšta iš literatūrinių darbų srities į veiksmo angažuotumą, kita karta, tik truputį vyresnė, ėmėsi politikos, kad išspręstų filosofines problemas, ir pabandė pabėgti nuo mąstymo, atsiduodama veiksmui. Kaip tik vyresnioji karta skelbė ir kūrė tai, ką ji pati vadino egzistencializmu; juk egzistencializmas, bent jau prancūziškasis jo pavidalas, visų pirma yra bėgimas nuo moderniosios filosofijos problemų į neklausiantį veiksmo angažuotumą. Ir kadangi XX amžiuje vadinamieji intelektualai - rašytojai, mąstytojai, menininkai, rašto žmonės ir pan. - galėjo įeiti į viešumos erdvę tik revoliucijos metu, revoliucija, kaip sykį pastebėjo Malraux knygoje *La condition humaine* (*Žmogiškoji dalia*) įgijo "tą reikšmę, kurią kadaise turėjo amžinasis gyvenimas": "ji išgano tuos, kurie ją daro". Egzistencializmas, filosofo maištas prieš filosofiją, neatsirado tada, kai pasirodė, jog filosofija nepajėgia pritaikyti savo taisyklių politinių reikalų sričiai; šitoks politinės filosofijos bankrotas, kaip suprato Platonas, yra beveik toks pat senas kaip ir Vakarų filosofijos bei metafizikos istorija; jis neatsirado nė tada, kai pasirodė, jog filosofija nepajėgia įgyvendinti ir to uždavinio, kurį jai priskyrė Hegelis ir istorijos filosofija, t.y. suprasti ir konceptualiai aprėpti istorinę tikrovę bei įvykius,

padariusius modernųjį pasaulį tokį, koks jis yra. Tačiau situacija tapo desperatiška, kai buvo parodyta, jog senieji metafiziniai klausimai yra beprasmiški, - tai yra tada, kai moderniajam žmogui pradėjo aiškėti, kad jam teko gyventi pasaulyje, kuriame jo protas ir jo mąstymo tradicija net nepajėgė iškelti adekvačių, prasmingų klausimų, ką ir kalbėti apie tai, kad duotų atsakymus į jam iškylančius sunkumus. Esant tokiai padėčiai, veiksmas, įtraukiantis ir angažuojantis, verčiantis būti *engagée**, atrodė, žadina viltį ne atsakyti į kokius nors klausimus, bet sudaryti galimybę gyventi su jais, netampant, kaip sykį pasakė Sartre'as, *salaud*, veidmainiu.

Atradimas, kad žmogaus protas dėl kažkokių paslaptingų priežasčių nustojo deramai funkcionuoti, galima sakyti, formuoja pirmąjį čia mus dominančios istorijos veiksmą. Aš jį čia paminėjau, nors ir probėgom, nes be jo mes nesuprastume savotiškos ironijos, susijusios su tuo, kas iš jo išplaukia. René Charas, rašydamas paskutiniaisiais Pasipriešinimo mėnesiais, kai išsilaisvinimas - kuris mūsų kontekste reiškė išsilaisvinimą nuo veiksmo - buvo čia pat, savo apmąstymus užbaigė, šaukdamas tuos, kurie bus išlikę gyvi, mąstyti - ne mažiau aistringai, negu jo pirmtakai buvo šaukę veikti. Jeigu reikėtų parašyti mūsų amžiaus intelektinę istoriją ne viena po kitos einančių kartų pavidalu, kai istorikas privalo tiksliai laikytis teorijų ir požiūrių eiliškumo, bet atskiro asmens biografijos pavidalu, nesiekdamas ko nors daugiau, o tik metaforiškai priartėti prie to, kas iš tikrųjų nutiko žmonių protuose, aprašomojo asmens protas atsivertų taip, kad pasirodytų, jog jis buvo priverstas visiškai apsisukti ne vieną, o du kartus; pirmąjį kartą - kai pabėgo iš mąstymo į veiksmą, o po to dar kartą, kai veiksmas, ar veikiau veiksmo pabaiga, privertė jį sugrįžti atgal, į mąstymą. Beje, būtų prasminga pastebėti,

* Atsidavęs, angažuotas (*pranc.*).

kad šitoks šaukimas mąstyti atsiranda keistame tarpiniame laikotarpyje, kartais įsibraunančiame į istorinį laiką, kai ne tik vėlesnieji istorikai, bet ir veikėjai bei liudytojai, patys amžininkai, suvokia pertrūkį laike, kurį vienu metu lemia jau nebesantys ir dar nesantys. Istorijoje tokie pertrūkiai yra ne kartą parodę, kad juose gali glūdėti tiesos momentas.

Dabar galime grįžti prie Kafkos, kuris šių dalykų logikoje, nors ne jų chronologijoje, užima vėlyviausią ir todėl brandžiausią padėtį. (Kafkos, kuris, daugiau nei trisdešimt penkerius metus augant jo pomirtinei šlovei, įsitvirtino kaip vienas žymiausių "rašytojo rašytojų", mįslė vis dar neįminta; visų pirma, ją lemia tam tikras kvapą gniaužiantis įprastinio ryšio tarp patirties ir minties apvertimas. Mums įprasta konkrečių detalių ir dramatiškų veiksmų gausą sieti su duotos tikrovės patirtimi, o minties procesams priskirti abstraktų blyškumą kaip kainą, sumokamą už jų tvarką ir tikslumą, tuo tarpu Kafka, remdamasis tik intelekto ir dvasinės vaizduotės galia, iš skurdaus "abstraktaus" patirties minimumo sukūrė savotišką minties kraštovaizdį, kuris, neprarasdamas tikslumo, apima visą tą gausą, įvairovę ir dramatinius elementus, būdingus "realiam" gyvenimui. Kadangi mąstymas jam buvo vitališkiausia ir gyviausia tikrovės dalis, jis išskleidė tą slėpiningą numatymo dovaną, kuri net šiandien, beveik po keturiasdešimt metų, pilnų beprecedentinių ir netikėčiausių įvykių, nenustoja mūsų stebinti.) Visiškai paprastas ir trumpas pasakojimas fiksuoja minties fenomeną, kai ką, ką galima pavadinti minties įvykiu. Scena yra kovos laukas, kuriame susiduria praeities ir ateities jėgos; tarp jų matome žmogų, kurį Kafka vadina "jis" ir kuris, jei apskritai nori atsilaikyti, privalo grumtis su abiem jėgom. Taigi vienu metu vyksta dvejos ar net trejos grumtynės: grumtynės tarp "jo" priešininkų ir žmogaus grumtynės su kiekvienu iš jų. Tačiau tai, kad apskritai vyksta grumtynės, atrodo, nulemta tik

žmogaus dalyvavimo; galima spėti, kad be jo praeities ir ateities jėgos jau seniai būtų viena kitą neutralizavusios ar sunaikinusios.

Pirmas dalykas, kurį reikia pastebėti, yra tas, kad ne tik ateitis - "ateities banga", - bet ir praeitis regima kaip jėga, o ne (kaip beveik visose mūsų metaforose) kaip našta, kurią privalo užsikrauti žmogus ir kurios negyvą svorį gyvieji gali ar net turi nusimesti, žygiuodami ateitin. Faulknerio žodžiais, "praeitis niekada nėra mirusi, ji net nėra praėjusi". Be to, šita praeitis, susijusi su pačia pradžia, stumia ne atgal, o pirmyn, ir, priešingai nei galima tikėtis, kaip tik ateitis stumia mus atgal, į praeitį. Žmogaus, kuris visada gyvena atkarpoje tarp praeities ir ateities, požiūriu, laikas nėra kontinuumas, nepertraukiamos sekos tėkmė; jis perlaužtas viduryje, tame taške, kur stovi "jis"; ir "jo" vieta nėra dabartis, kaip mes ją paprastai suprantame, o veikiau protarpis laike, kurį palaiko nuolatinė "jo" kova, "jo" atspara prieš praeitį ir ateitį. Tik dėl to, kad žmogus yra įterptas į laiką, ir tik tiek, kiek jis prieš jį atsilaiko, indiferentiško laiko tėkmė išsiskaido į laikus; kaip tik šis įterpimas - pradžios pradžia, Augustino terminais - suskaido laiko kontinuumą į jėgas, kurios po to (kadangi susitelkia į dalelytę ar kūną, duodantį joms kryptį) pradeda grumtis viena su kita ir veikti žmogų taip, kaip aprašo Kafka.

Neiškreipiant Kafkos minties, manau, galima žengti žingsnį toliau. Kafka aprašo, kaip žmogaus įsiterpimas nutraukia vienakryptę laiko tėkmę, bet, keista, nepakeičia tradicinio įvaizdžio, pagal kurį laiką mąstome judantį tiesia linija. Kadangi Kafka išsaugo tradicinę tiesiaeigio laikiškojo judėjimo metaforą, "jis" turi labai mažai erdvės stovėti, ir kai tik "jam" kyla noras išsiveržti už šių ribų, jis pradeda sapnuoti sritį, esančia už ir aukščiau grumtynių linijos - o kas gi yra šis sapnas ir ši sritis, jei ne sena vizija, kurią regėjo Vakarų

metafizika nuo Parmenido iki Hegelio, jei ne belaikė, beerdvė, antjuslinė karalystė, kaip tikroji minties sritis? Ko aiškiai stinga Kafkos pateiktame minties įvykio aprašyme, tai erdvės matmens, kur mąstymas galėtų išsiskleisti, kartu neverčiamas iššokti už žmogiškojo laiko. Kad ir koks nuostabus, Kafkos pasakojimas turi vieną neaiškumą: beveik neįmanoma išsaugoti tiesiaeigio laikiško judėjimo sąvokos, jei jo vienakryptė tėkmė suskaidoma į antagonistines jėgas, nukreiptas į žmogų ir jį veikiančias. Žmogaus įterpimas, nutraukiantis kontinuumą, negali, bent jau šiek tiek, tų jėgų nenukreipti nuo jų pradinės krypties, ir jeigu taip būtų iš tikrųjų, jos nebesusidurtų kaktomuša, bet susitiktų tam tikru kampu. Kitais žodžiais, tas pertrūkis, kuriame stovi "jis", bent jau potencialiai nėra paprastas intervalas, bet primena tai, ką fizikai vadina jėgų lygiagretainiu.

Idealiu atveju dviejų jėgų, sudarančių jėgų lygiagretainį, kur Kafkos "jis" sau rado grumtynių lauką, veikimas turėtų sukurti trečiąją jėgą, atstojamąją įstrižainę, kurios pradžia būtų tas taškas, kuriame jėgos susiduria ir kurį jos veikia. Ši įstrižainė jėga vienu požiūriu skirtųsi nuo jėgų, kurių atstojamoji ji yra. Tos dvi antagonistinės jėgos yra neribotos pradžios požiūriu; viena ateina iš begalinės praeities, kita iš begalinės ateities; nors ir neturėdamos žinomos pradžios, jos turi galinę ribą, tašką, kuriame susiduria. Priešingai, įstrižainę jėgą apribotų jos pačios pradžia, jos pradinis taškas būtų antagonistinių jėgų sandūra, tačiau ji būtų begalinė savo pabaigos požiūriu dėl to, kad atsirado iš bendro dviejų jėgų, kylančių iš begalybės, veikimo. Ši įstrižainė jėga, kurios pradžia yra žinoma ir kurios kryptį lemia praeitis bei ateitis, bet kurios galima pabaiga yra begalybėje, - tai tobula mąstymo veiklos metafora. Jei Kafkos "jis" galėtų sutelkti savo jėgas išilgai šios įstrižainės, visai vienodai nutolęs nuo praeities bei ateities vaikščiotų šia įstriža linija pirmyn ir

atgal, judėdamas lėtai ir tvarkingai, kaip ir pridera minčių grandinėms, jis nenušoktų nuo grumtynių linijos ir neatsidurtų aukščiau už grumtynes, kaip reikalauja pasakojimas, nes ši įstrižainė, nors nukreipta į begalybę, lieka susieta su dabartimi ir į ją įsišaknijusi; tačiau būtų atradęs - stumiamas savo priešininkų vienintele kryptimi, kuria eidamas jis galėtų tikrai matyti ir apžvelgti tai, kas labiausiai priklausė jam, kas atsirado tik per jo įsiterpimą, - milžinišką nuolat kintančią laiko erdvę, sukurtą ir apribotą praeities bei ateities jėgų; laike jis būtų suradęs tokią vietą, kuri pakankamai nutolusi nuo praeities bei ateities ir duoda galimybę užimti padėtį, leidžiančią viena su kita kovojančias jėgas "teisti" nešališkai.

Tačiau gali kilti pagunda pridurti: taip yra tik "teoriškai". Daug didesnė tikimybė - ir kituose pasakojimuose bei alegorijose Kafka tai dažnai aprašinėjo, - kad "jis", negalėdamas surasti įstrižainės, jį vedančios nuo grumtynių linijos į idealią erdvę, sudarytą jėgų lygiagretainio, "mirs dėl išsekimo", nukamuotas nuolatinių grumtynių įtampos, nesuvokdamas savo pradinių siekių ir žinodamas tik apie tą pertrūkį laike, kuris, kol "jis" gyvas, yra tas pagrindas, ant kurio jis turi stovėti, nors ir pasirodo, kad tai kovos laukas, o ne namai.

Kad išvengtume nesusipratimų: tie vaizdiniai, kuriuos vartoju, kad metaforiškai ir provizoriškai atskleisčiau šiuolaikines mąstymo sąlygas, gali būti veiksmingi tik mentalinių reiškinių srityje. Taikoma istoriniam ir biografiniam laikui, nė viena iš tų metaforų negali turėti prasmės, kadangi laiko pertrūkių ten nebūna. Tik tiek, kiek mąsto, vadinasi, kiek yra amžinas - "jis", kaip teisingai jį vadina Kafka, o ne "kuris nors", - žmogus visa savo konkrečios būties tikrove tikrai gyvena šiame laiko pertrūkyje tarp praeities ir ateities. Įtariu, kad tas pertrūkis nėra modernus reiškinys, veikiausiai net neistorinis faktas, bet pasireiškia kartu su žmogaus

egzistavimu žemėje. Tai gali būti ir dvasios sritis, ar veikiau takas, nutiestas mąstymo, toks nedidelis ne-laiko takelis, kurį mąstymo veikla įspraudžia į mirtingo žmogaus laiko erdvę ir kuriame minties, prisiminimo ir numatymo srautai saugo tai, ką jie pasiima iš istorinio ir biografinio laiko griuvėsių. Ši maža ne-laiko erdvė, esanti pačioje laiko širdyje, skirtingai nuo to pasaulio ir tos kultūros, kurioje mes gimstame, gali būti tik nurodyta, bet negali būti paveldėta ir perduota iš praeities; kiekviena nauja karta, ir iš tiesų kiekvienas naujas žmogus, įsiterpdamas tarp begalinės praeities ir begalinės ateities, turi ją atrasti bei per prakaitą pakloti iš naujo.

Tačiau keblumas yra tas, kad mes, atrodo, nesame nei parengti, nei pasirengę tokiai mąstymo veiklai, įsitaisančiai pertrūkyje tarp praeities ir ateities. Labai ilgą laiką mūsų istorijoje, per tūkstantmečius, praėjusius nuo Romos įkūrimo ir nulemtus romėnų sąvokų, šį pertrūkį užpildė tai, ką nuo romėnų laikų mes vadinome tradicija. Niekam ne paslaptis, kad ši tradicija nusidėvėjo ir tapo vis silpnesnė ir silpnesnė įsigalint moderniajai epochai. Kai pagaliau tradicijos gija nutrūko, pertrūkis tarp praeities ir ateities nustojo būti sąlyga, būdinga tik mąstymo veiklai ir apribota patirties tos mažumos, kuriai mąstymas yra svarbiausias užsiėmimas. Jis tapo apčiuopiama realybe ir visų problema; t.y., jis tapo politiškai reikšmingu faktu.

Kafka užsimena apie patirtį, grumtynių patirtį, įgytą "jo", stovinčio tarp susiduriančių praeities ir ateities bangų. Ši patirtis yra mąstymo patirtis, - kadangi, kaip matėme, visa alegorija skirta mąstymo reiškiniui, - ir ji gali būti įgyta (kaip ir bet kokia veiklos patirtis) tik per praktiką, per pratybas. (Šiuo požiūriu, kaip ir kitais, tokio tipo mąstymas skiriasi nuo tokių minties procesų kaip dedukcija, indukcija ir išprotavimas, kai loginės neprieštaringumo, vidinio nuoseklumo taisyklės gali būti išmoktos visam laikui ir po to tik pritaiky-

tos.) Toliau pateikiami aštuoni etiudai yra tokios pratybos, ir vienintelis jų tikslas yra įgyti patirtį, *kaip* mąstyti; juose nėra nurodymų, ką mąstyti ar kokių tiesų laikytis. Mažiausiai jais siekiama surišti nutrūkusią tradicijos giją ar išrasti kokius naujoviškus pakaitalus, kuriais užpildytume pertrūkį tarp praeities ir ateities. Šiuose pratimuose tiesos problema lieka neapibrėžta, rūpinamasi tik tuo, kaip judėti šiame pertrūkyje - galbūt vienintelėje srityje, kur galės kada nors atsiverti tiesa.

Konkrečiau, tai yra politinės minties, iškylančios iš politinių įvykių (nors tokie įvykiai minimi tik prabėgom) aktualumo, pratybos, ir aš darau prielaidą, kad pati mintis iškyla iš gyvos patirties įvykių ir turi likti susieta su jais kaip su vieninteliais kelrodžiais, į kuriuos ji gali orientuotis. Kadangi šie pratimai juda tarp praeities ir ateities, juose esama ir kritikos, ir eksperimentavimo, bet tais eksperimentais nesiekiama nubraižyti tam tikros utopinės ateities, o praeities ir tradicinių sąvokų kritika nesiekiama "demaskuoti". Be to, kritinės ir eksperimentinės toliau pateiktų etiudų dalys nėra griežtai atskirtos, nors, apytikriai pasakius, pirmieji trys etiudai yra labiau kritiniai negu eksperimentiniai, o paskutinieji penki etiudai labiau eksperimentiniai negu kritiniai. Toks laipsniškas akcentų perstūmis nėra iš piršto laužtas, kadangi eksperimentinio elemento esama kritinėje praeities interpretacijoje, kurios svarbiausias tikslas yra atskleisti tikrąsias tradicinių sąvokų ištakas, kad iš naujo iš jų išskirtume jų pirmapradę dvasią, taip beviltiškai išgaravusią iš pačių svarbiausių politinės kalbos žodžių - tokių kaip laisvė ir teisingumas, autoritetas ir protas, atsakomybė ir dorybė, galia ir šlovė - ir palikusią tuščius kevalus, kuriais apmokamos beveik visos sąskaitos, nekreipiant dėmesio į juos pagrindžiančius tikrovės reiškinius.

Man atrodo, ir tikiuosi, kad skaitytojas man pritars, jog

etiudas kaip literatūrinė forma savaime tinka tokioms pratyboms, kurias turiu galvoje. Kaip ir visi etiudų rinkiniai, ši pratimų knyga, aišku, gali apimti daugiau ar mažiau skyrių, dėl to nesikeičiant jos pobūdžiui. Jų vienybė - kuri man pateisina jų publikavimą knygos pavidalu - yra ne visumos vienybė, o seka judesių, kaip muzikos siuitoje parašytų tais pačiais ar panašiais raktais. Pati seka nulemta turinio. Šiuo požiūriu knyga padalyta į tris dalis. Pirmoje dalyje nagrinėjamas modernusis tradicijos pertrūkis ir istorijos koncepcija, kuria modernusis amžius tikėjosi pakeisti tradicinės metafizikos koncepcijas. Antroje dalyje aptariamos dvi kertinės ir tarpusavyje susijusios politikos sąvokos, autoritetas ir laisvė; ji suponuoja pirmos dalies svarstymus ta prasme, kad tokie paprasti ir tiesioginiai klausimai kaip "Kas yra autoritetas?", "Kas yra laisvė?" gali iškilti tik tada, kai atsakymai, perduoti tradicijos, jau nebetinka. Pagaliau keturi paskutinės dalies etiudai yra atvira pastanga mąstymo stilių, išbandytą pirmose dviejose knygos dalyse, pritaikyti tiesioginiams, aktualiems klausimams, su kuriais susiduriame kasdien, žinoma, ne tam, kad surastume aiškius sprendimus, bet viliantis praskaidrinti klausimus ir tvirčiau jaustis narpliojant specialius klausimus.

Tradicija ir modernioji epocha

I

Mūsų politinio mąstymo tradicija turi aiškią pradžią Platono ir Aristotelio mokymuose. Mano įsitikinimu, ji pasiekė ne mažiau aiškią pabaigą Karlo Marxo teorijose. Pradžia buvo padaryta, kai *Valstybėje*, olos alegorijoje, Platonas aprašė žmogiškųjų reikalų sritį - visa, kas siejasi su žmonių gyvenimu kartu, bendrame pasaulyje, - tamsos, sumaišties ir apgaulės terminais, nuo kurių turi nusisukti ir jų atsisakyti siekiantieji tikrosios būties, jei jie nori atrasti giedrą amžinųjų idėjų dangų. Pabaigą atėjo Marxui paskelbus, kad filosofija bei jos tiesa skleidžiasi ne už žmonių reikalų ir jų bendro pasaulio, bet būtent juose ir gali būti "realizuota" tik bendro gyvenimo srityje, kurią jis vadino "visuomene", atsirandant "suvisuomenintiems žmonėms" (*vergesellschaftete Menschen*). Politinė filosofija būtinai implikuoja filosofo požiūrį į politiką; jos tradicija prasidėjo filosofo nusisukimu nuo politikos ir vėlesniu sugrįžimu siekiant primesti savo normas žmogiškiesiems reikalams. Pabaiga atėjo tada, kada filosofas nusisuko nuo filosofijos tam, kad "realizuotų" ją politikoje. Tokia buvo Marxo pastanga, visų pirma pasireiškusi jo sprendimu (savaime filosofiniu) išsižadėti filosofijos ir, antra, jo siekiu "pakeisti pasaulį", o kartu ir filosofuojančius protus, žmonių "sąmonę".

Šios tradicijos pradžia ir pabaiga turi tokį bendrą bruožą:

paprastutės politinės problemos niekada taip aiškiai neatsiskleidžia savo tiesioginiu ir paprastu primygtinumu, kaip tuo metu, kai jos formuluojamos pirmą kartą ir kai metamas paskutinis iššūkis. Pradžia, Jacobo Burckhardto žodžiais tarus, panaši į "pamatinį akordą", nuskambantį begalinėmis moduliacijomis per visą Vakarų minties istoriją. Tik pradžia ir pabaiga yra, galima sakyti, grynos ir nemoduliuotos; todėl pamatinis akordas niekada nesukrečia klausytojų stipriau ir gražiau negu tada, kai savo harmonizuojantį skambesį jis siunčia į pasaulį pirmą kartą, ir niekada neatrodo labiau erzinąs bei šaižus, negu tada, kai jis vis dar girdimas pasaulyje, kurio garsų - ir minties - jis jau nebegali harmonizuoti. Atsitiktinė Platono pastaba paskutiniame veikale: "Pradžia panaši į dievą, kuris, kol gyvena tarp žmonių, sergsti visus daiktus" - ἀϱχὴ γὰϱ καὶ θεὸς ̓εν ἀνθϱώποις ἱδϱυμένη σώζει πάντα[1] - tinka mūsų tradicijai; kol jos pradžia buvo gyva, ji galėjo sergėti visus daiktus ir juos harmonizuoti. Bet ji tapo griaunanti, priėjusi pabaigą - ką ir kalbėti apie sumaišties ir bejėgiškumo padarinius, pasirodžiusius po to, kai pasibaigė tradicija ir lėmusius mūsų dabartinį gyvenimą.

Marxo filosofijoje, apvertusioje aukštyn kojom ne tiek Hegelį, kiek tradicinę minties ir veiksmo, kontempliacijos ir darbo, bei filosofijos ir politikos hierarchiją, pradžia, padaryta Platono ir Aristotelio, įrodo savo gyvastingumą, atvesdama Marxą prie radikaliai prieštaringų teiginių, ypač toje jo teorijos dalyje, kuri paprastai vadinama utopine. Svarbiausia yra jo pranašystė, kad atsiradus "suvisuomenintai žmonijai" "valstybė išnyks" ir kad darbo našumas taps toks didelis, jog darbas kažkaip pasinaikins, šitaip užtikrindamas beveik neribotą laisvalaikį kiekvienam visuomenės nariui. Šie teiginiai, būdami pranašystės, kartu reiškia Marxo geriausios visuomenės formos idealą. Ta prasme jie nėra utopiniai, bet veikiau atkuria politines ir socialines sąlygas to paties Atėnų

miesto-valstybės, kuris buvo patirties modeliu Platonui bei Aristoteliui, o drauge ir pamatą, ant kurio rymo mūsų tradicija. Atėnų polis nebuvo pasidalijęs į valdančiuosius ir valdomuosius, todėl nebuvo valstybė, jei vartosime šį terminą taip, kaip Marxas, pagal tradicinius valdžios formų apibrėžimus, t.y. vieno žmogaus valdžia ar monarchija, mažumos valdžia ar oligarchija ir daugumos valdžia ar demokratija. Be to, Atėnų piliečiai buvo piliečiai tik tiek, kiek jie disponavo laisvalaikiu, taigi turėjo tą laisvę nuo darbo, kurią Marxas pranašauja ateičiai. Ne tik Atėnuose, bet per visą Antiką ir iki pat moderniosios epochos tie, kurie dirbo, nebuvo piliečiai, o piliečiai buvo visų pirma visi tie, kurie nedirbo ar kurie turėjo šį tą daugiau, o ne tik savo darbo jėgą. Šis panašumas tampa dar įspūdingesnis, kai įsižiūrime į tikrąjį Marxo idealiosios visuomenės turinį. Manoma, kad laisvalaikis egzistuoja be valstybės ar esant tokioms sąlygoms, kur, vartojant garsiąją Lenino frazę, labai tiksliai perteikiančią Marxo mintį, visuomenės valdymas yra tapęs toks paprastas, kad kiekviena virėja tinka valdyti jos mechanizmą. Akivaizdu, kad esant tokioms aplinkybėms visa politinė veikla, Engelso supaprastintas "daiktų valdymas", gali dominti tik virėją ar, geriausiu atveju, tuos "vidutiniškus protus", kurie, kaip manė Nietzsche, geriausiai tinka rūpintis viešaisiais reikalais.[2] Žinoma, tai labai skiriasi nuo realių sąlygų Antikoje, kur, priešingai, politinės pareigos buvo laikomos tokiomis sunkiomis ir atimančiomis tiek daug laiko, kad jas atliekantiems žmonėms buvo negalima leisti užsiimti bet kokia varginančia veikla. (Štai, pavyzdžiui, piemuo galėjo gauti pilietybę, o valstietis negalėjo; tapytojas, bet ne skulptorius, buvo pripažįstamas esąs šis tas daugiau nei βάναυσος; kiekvienu atveju skirtumas buvo nustatomas paprasčiausiai taikant pastangų ir nuovargio kriterijų.) Kaip tik vidutinio pilnakraujo graikų polio piliečio laiką eikvojančiam politiniam gyvenimui filoso-

fai, ypač Aristotelis, priešpriešino savo σχολή, laisvalaikio idealą, Antikos laikais niekada nereiškusį laisvės nuo paprasto darbo (tai buvo savaime suprantamas dalykas), o reiškusį laiką, laisvą nuo politinės veiklos ir valstybės reikalų.

Marxo idealiojoje visuomenėje šios dvi skirtingos sąvokos neatskiriamai susijusios: beklasė ir nevalstybinė visuomenė kažkaip įgyvendina bendras antikines laisvo nuo darbo ir kartu laisvo nuo politikos laiko sąlygas. Tariama, kad tai įvyksta, kai "daiktų valdymas" išstumia valstybinę valdžią ir politinę veiklą. Šis dvejopas nuo darbo ir nuo politikos laisvas laikas filosofams buvo βίος θεωρητικός, gyvenimo, paskirto filosofijai ir pažinimui plačiausia šio žodžio prasme, sąlyga. Kitais žodžiais, Lenino virėja gyvena visuomenėje, jai duodančioje tiek laisvo nuo darbo laiko, kiek laisvi Antikos laikų piliečiai jo turėjo, kad atsidėtų Πολιτεύεσυαι (politikai), o kartu tiek laisvo nuo politikos laiko, kiek jo reikalavo graikų filosofai tiems, kurie troško visą savo laiką skirti filosofavimui. Nevalstybinės (apolitinės) ir beveik nedirbančios visuomenės junginys užvaldė Marxo vaizduotę kaip pati tikriausia idealaus žmogiškumo išraiška dėl tradicinės laisvalaikio kaip [graikų] σχολή ir [romėnų] *otium* (t.y. gyvenimo, paskirto tikslams, aukštesniems už darbą ir politiką) sąsajos.

Pats Marxas savo vadinamąją utopiją suvokė kaip paprasčiausią numatymą, ir ši jo teorijos dalis iš tikrųjų atitinka tam tikras tendencijas, visiškai išryškėjusias tik mūsų laikais. Valdžia senąja prasme daugeliu atžvilgių virto administracija, o nuolatinis masių laisvalaikio didėjimas tapo faktu visose industrinėse šalyse. Marxas aiškiai suvokė tam tikras tendencijas, būdingas erai, kurią paskelbė Industrijos revoliucija, nors jis klydo, tardamas, kad šios tendencijos įsitvirtins tik suvisuomeninus gamybos priemones. Tradicijos įtaka jam pasireiškė tuo, kad jis idealizavo šią raidą ir ją suvokė rem-

damasis tokiais terminais ir sąvokomis, kurių ištakos glūdėjo visai kitoje istorinėje epochoje. Tai neleido jam matyti autentiškų ir labai sudėtingų problemų, būdingų moderniajam pasauliui, o jo teisingiems numatymams suteikė utopijos atspalvį. Tačiau tas utopinis beklasės, nevalstybinės ir nedirbančios visuomenės idealas gimė iš dviejų visiškai neutopinių elementų santuokos: supratimo tam tikrų dabarties tendencijų, kurių tradicijos nebepaaiškino, ir tradicinių sąvokų bei idealų, kuriais pats Marxas [tas tendencijas] aiškino ir susiejo.

Paties Marxo požiūris į politinio mąstymo tradiciją buvo sąmoningai maištingas. Todėl jis suteikė iššaukiantį ir paradoksalų pavidalą tam tikriems pamatiniams teiginiams, kurie, išreikšdami jo politinę filosofiją, pagrindžia ir peržengia griežtai mokslinę jo darbų dalį (ir išlieka stebėtinai nepakitę per visą jo gyvenimą, nuo ankstyvųjų raštų iki paskutiniojo *Kapitalo* tomo).

Lemtingiausi iš jų yra tokie: "darbas sukūrė patį žmogų" (formuluotė priklauso Engelsui, kuris, priešingai kai kurių Marxo tyrinėtojų nuomonei, Marxo mintį paprastai perteikdavo tiksliai ir glaustai).[3] "Prievarta yra kiekvienos pasenusios visuomenės, savo įsčiose nešiojančios naują [visuomenę], pribuvėja", taigi: prievarta yra istorijos pribuvėja (ši mintis tiek Marxo, tiek Engelso raštuose sutinkama daugeliu pavidalų).[4] Ir pagaliau garsioji paskutinė tezė apie Feuerbachą: "Filosofai tik skirtingai aiškino pasaulį, tačiau dalykas tas, kad reikia jį pakeisti", kurią Marxo mąstymo kontekste tiksliau galima perteikti taip: filosofai per ilgai aiškino pasaulį; atėjo laikas jį pakeisti. Juk šis paskutinis teiginys faktiškai yra variacija kito teiginio viename ankstyvame rankraštyje: "Neįmanoma *aufheben* (t.y. iškelti, išsaugoti ir įveikti hėge-

liškąja prasme) filosofijos, jos nerealizuojant". Vėlesniuose veikaluose tas pats požiūris į filosofiją pasireiškia pranašyste, kad darbininkų klasė bus vienintelė teisėta klasikinės filosofijos paveldėtoja.

Nė vienas iš šių teiginių negali būti suprastas pats savaime ir iš savęs paties. Kiekvienas įgyja savo prasmę, prieštaraudamas tam tikrai tradicijos įtvirtintai tiesai, kurios įtikinamumu iki pat moderniosios epochos pradžios buvo neabejojama. "Darbas sukūrė žmogų" visų pirma reiškia, kad darbas, o ne Dievas, sukūrė žmogų; antra, tai reiškia, kad žmogus, kiek jis yra žmogus, sukuria save pats, kad jo žmogiškumas yra jo paties veiklos padarinys; trečia, tai reiškia, kad tai, kas skiria žmogų nuo gyvulio, jo *differentia specifica,* yra ne protas, o darbas, kad jis yra ne *animal rationale,* bet *animal laborans;* ketvirta, tai reiškia, kad ne protas, iki tol aukščiausias žmogaus atributas, bet darbas, tradiciškai labiausiai niekinga žmogaus veikla, sudaro žmogaus žmogiškumą. Šitaip Marxas meta iššūkį tradiciniam Dievui, tradiciniam darbo vertinimui ir tradiciniam proto šlovinimui.

Tai, kad prievarta yra istorijos pribuvėja, reiškia, jog paslėptos žmogiškojo produktyvumo raidos jėgos, kiek jos priklauso nuo laisvos ir sąmoningos žmogaus veiklos, atsiveria tik per karuose ir revoliucijose pasireiškiančią prievartą. Tik šiose prievartos epochose istorija iš tiesų parodo savo tikrąjį veidą ir išsklaido grynai ideologinių, veidmainiškų plepalų miglas. Ir vėl akivaizdus iššūkis tradicijai. Tradiciškai prievarta yra nacijų tarpusavio santykių *ultima ratio* ir pats negarbingiausias veiksmas vidaus reikaluose, visada laikytas išskirtiniu tironijos bruožu. (Sporadiškos pastangos pateisinti prievartą, visų pirma Machiavellio ir Hobbeso, labai reikšmingos galios problemai ir gerai atskleidžia ankstesnį galios painiojimą su prievarta, tačiau jos stebėtinai menkai paveikė politinės minties tradiciją, vyravusią iki mūsų laikų.) Mar-

xui, priešingai, prievarta, ar veikiau disponavimas prievartos priemonėmis, yra sudėtinis visų valdžios formų elementas; valstybė yra valdančiosios klasės instrumentas, kuriuo ji engia ir eksploatuoja, ir visai politinės veiklos sričiai būdingas prievartos naudojimas.

Marksistinis veiklos tapatinimas su prievarta implikuoja kitą pamatinį iššūkį tradicijai, kurį galbūt sunkiau suvokti, bet kurį Marxas, labai gerai išmanęs Aristotelį, turėjo būti įsisąmonęs. Dvejopas aristoteliškas žmogaus, kaip ζῷον πολιτικόν ir ζῷον λόγον ἔχον, būtybės, savo aukščiausią galimybę įgyvendinančios sugebėjimu kalbėti ir gyvenimu polyje, apibrėžimas buvo sumanytas graikui atskirti nuo barbaro ir laisvam žmogui - nuo vergo. Skirtumas buvo tas, kad graikai, kartu gyvendami polyje, tvarkė savo reikalus, pasitelkdami kalbą, įtikinėdami (πείθειν), o ne prievarta, padedami nebylaus smurto. Taigi kai laisvi žmonės paklusdavo savo valdžiai ar polio įstatymams, jų paklusnumas buvo vadinamas πειθαρχία, žodžiu, aiškiai parodančiu, kad paklusnumo buvo siekiama įtikinėjimu, o ne jėga. Barbarai buvo valdomi jėga, o vergai priverčiami dirbti, ir kadangi prievartinis veiksmas bei sunkus darbas yra panašūs tuo, kad jų efektyvumui laiduoti nereikia kalbos, barbarai ir vergai buvo ἄνευ λόγου, t.y. negyveno kartu, visų pirma pasitelkdami kalbą. Darbas graikams iš esmės buvo nepolitinis, privatus užsiėmimas, tačiau prievarta nustatydavo kontaktą, nors ir negatyvų, su kitais žmonėmis ir būdavo su juo siejama. Todėl Marxo išskleistame prievartos šlovinime glūdi ypatingesnis, λόγος, kalbos, diametraliai priešingos ir tradiciškai žmogiškiausios bendravimo formos, neigimas. Marxo ideologinio antstato teorija galiausiai rymo ant šio antitradicinio priešiškumo kalbai ir su juo susijusio prievartos šlovinimo.

Tradicinė filosofija įžvelgtų prieštaravimą posakyje "realizuoti filosofiją" ar pakeisti pasaulį pagal filosofiją, - o Marxo

teiginys implikuoja, kad aiškinimas yra ankstesnis už keitimą, todėl filosofinis pasaulio aiškinimas parodė, kaip jis turėtų būti pakeistas. Filosofija galėjo padiktuoti tam tikras veiklos taisykles, nors nė vienas didis filosofas nemanė, kad tai turėtų būti jo svarbiausias uždavinys. Iš esmės filosofija nuo Platono iki Hegelio buvo "ne šio pasaulio", ar tai būtų Platonas, filosofą vaizduojantis kaip žmogų, kurio tik kūnas gyvena mieste šalia kitų tėvynainių, ar Hegelis, tariantis, kad, sveiko proto požiūriu filosofija, yra pasaulis, stovintis ant galvos, *verkehrte Welt*. Iššūkis tradicijai, šiuokart ne tik implikuojamas, bet tiesiogiai išreikštas Marxo teiginyje, glūdi pranašystėje, kad kasdienių žmogiškųjų reikalų pasaulis, kur mes orientuojamės ir mąstome sveiko proto sąvokomis, kada nors susitapatins su idėjų karalyste, kurioje gyveno filosofas, ar kad filosofija, kuri visada priklausė "nedaugeliui", kada nors taps sveiko proto tikrove, priklausančia kiekvienam.

Šie trys teiginiai išsitenka tradiciniuose terminuose, kuriuos jie visgi sprogdina; jie suformuluoti kaip paradoksai ir turi mus priblokšti. Faktiškai jie yra net paradoksalesni ir nuveda Marxą į didesnę painiavą, negu nujautė jis pats. Kiekviename glūdi vienas pamatinis prieštaravimas, neišsprendžiamas Marxo mąstymo ribose. Jei darbas yra žmogiškiausia ir produktyviausia žmogaus veikla, tai kas atsitiks, kai po revoliucijos "darbas bus panaikintas" "laisvės karalystėje", kai žmogui pavyks nuo jo išsivaduoti? Kokia produktyvi ir kokia esmingai žmogiška veikla išliks? Jei prievarta yra istorijos pribuvėja ir todėl prievartinė veikla yra kilniausia žmogaus veiklos forma, tai kas atsitiks, kai, pasibaigus klasių kovai ir išnykus valstybei, jokia prievarta nebus net įmanoma? Kaip žmonės išvis įstengs veikti prasmingai ir autentiškai? Pagaliau kai filosofija bus ir įgyvendinta, ir panaikinta būsimoje visuomenėje, koks mąstymas išliks?

Marxo nenuoseklumai gerai žinomi ir pastebėti beveik visų Marxo tyrinėtojų. Paprastai jie apibendrinami kaip prieštaravimai "tarp istoriko mokslinio požiūrio ir pranašo moralinio požiūrio" (Edmundas Wilsonas), tarp istoriko, kapitalo kaupime įžvelgiančio "materialines priemones gamybinių jėgų augimui" (Marxas), ir moralisto, tuos, kurie vykdė "istorinę misiją" (Marxas), pasmerkusio kaip žmogaus nužmogintojus ir eksploatatorius. Tokie nenuoseklumai yra nežymūs, palyginti su pamatiniu prieštaravimu tarp darbo ir veiklos šlovinimo (nukreipto prieš kontempliaciją bei mąstymą) ir nevalstybinės, taigi neveiklios ir (beveik) nedirbančios visuomenės. Juk šio prieštaravimo negalima nei paaiškinti natūraliu skirtumu tarp jaunojo Marxo revoliucingumo ir moksliškesnių subrendusio istoriko bei ekonomisto įžvalgų, nei pašalinti, remiantis prielaida apie dialektinį judėjimą, kur negatyvumas ir blogis reikalingi tam, kad būtų sukurtas pozityvumas ar gėris.

Tokie pamatiniai ir ryškūs prieštaravimai retai būdingi antraeiliams autoriams, kuriuos vertinant į juos galima nekreipti dėmesio. Didžiųjų autorių veikaluose jie veda į patį jų kūrybos centrą ir yra svarbiausias raktas, padedantis suprasti jų problemas bei naujas įžvalgas. Marxo, kaip ir kitų didžiųjų praeito šimtmečio autorių, kūriniuose tariamai žaisminga, iššaukianti ir paradoksali nuotaika pridengia sąmyšį, sukeltą būtinumo suvokti naujus fenomenus, vartojant senosios mąstymo tradicijos terminus, o išėjimas už jų konceptualinių rėmų, atrodo, daro neįmanomą bet kokį mąstymą. Atrodo, tarsi Marxas, panašiai kaip Kierkegaard'as ir Nietzsche, desperatiškai stengėsi mąstyti priešingai tradicijai, naudodamasis jos pačios konceptualiniais įrankiais. Mūsų politinės minties tradicija prasidėjo tada, kai Platonas susivokė, kad filosofinei patirčiai būdinga kaži kas, kas leidžia nusisukti nuo kasdienio žmogiškųjų reikalų pasaulio; ji pa-

sibaigė, kada iš šios patirties nebeliko nieko, išskyrus mąstymo ir veiklos priešpriešą, kuri, iš minties atimdama tikrovę, o iš veiksmo prasmę, atėmė prasmę ir iš vieno, ir iš kito.

II

Šios tradicijos jėga, jos įtaka Vakarų žmogaus mąstymui niekada nepriklausė nuo sąmoningo jos suvokimo. Iš tikrųjų tik dukart per mūsų istoriją randame epochas, kai žmonės yra įsisąmoninę, net pernelyg įsisamoninę, tradicijos faktą, patį senumą tapatindami su autoritetu. Pirmąkart tai atsitiko, kai romėnai perėmė klasikinę graikų mintį ir kultūrą kaip nuosavą dvasinę tradiciją ir šitaip istoriškai nulėmė, kad tradicija nuolat formuodama veikė Europos civilizaciją. Iki romėnų toks dalykas kaip tradicija buvo nežinomas: kartu su jais ji atsirado, o po jų tapo saistančia praeitį gija ir grandine, prie kurios, sąmoningai ar nesąmoningai, buvo prikaustytas kiekvienos naujos kartos pasaulio ir savo patirties supratimas. Iki pat romantizmo epochos neberandame egzaltuoto tradicijos šlovinimo ir jos savimonės. (Antikos atradimas Renesanso epochoje buvo pirmas bandymas sutraukyti tradicijos grandines ir, sugrįžtant prie pačių ištakų, sukurti tokią praeitį, kurios nebekaustytų tradicija.) Šiandien tradicija kartais laikoma iš esmės romantinę sąvoka, tačiau romantizmas padarė tik vieną dalyką: tradicijos problemą jis įtraukė į XIX amžiaus dienotvarkę; romantinis praeities šlovinimas tik užfiksavo tą akimirką, kai modernioji epocha ėmėsi tiek pakeisti mūsų pasaulį ir bendras aplinkybes, kad paprastas pasirėmimas tradicija tapo nebeįmanomas.

Tradicijos pabaiga nebūtinai reiškia, kad tradicinės sąvokos nebevaldo žmonių protų. Priešingai, kartais atrodo, kad ši nudėvėtų sąvokų ir kategorijų galia tampa juo tironiškesnė,

juo labiau tradicija praranda savo gyvybinę jėgą ir juo labiau silpsta jos pradžios prisiminimas; visą savo prievartinę galią ji gali išskleisti kaip tik po savo mirties, kai žmonės net nebemaištauja prieš ją. Bent jau tokią, atrodo, pamoką davė XX amžiaus formalistinio ir privalomo mąstymo padariniai, atsiradę po to, kai Kiekegaard'as, Marxas ir Nietzsche, sąmoningai apversdami tradicinę sąvokų hierarchiją, metė iššūkį tradicinės religijos, tradicinio politinio mąstymo ir tradicinės metafizikos pamatinėms prielaidoms. Tačiau nei XX amžiaus padariniai, nei XIX amžiaus maištas prieš tradiciją iš tikrųjų nebuvo lūžio mūsų istorijoje priežastis. Jį lėmė masinių konvulsijų politinėje scenoje ir masinių iliuzijų dvasios srityje chaosas, kuriam totalitariniai sąjūdžiai, pasitelkdami terorą ir ideologiją, davė naują valdžios ir viešpatavimo formą. Totalitarinis viešpatavimas kaip įvykęs faktas, kuris dėl savo beprecedentiškumo negali būti paaiškintas įprastinėmis politinio mąstymo kategorijomis ir kurio "nusikaltimai" negali būti vertinami remiantis tradicinėmis moralės normomis ar baudžiami, orientuojantis į mūsų civilizacijos teisinę sąrangą, nutraukė Vakarų istorijos tęstinumą. Mūsų tradicijos pertrūkis jau yra įvykęs faktas. Jis nėra kieno nors sąmoningo pasirinkimo padarinys, ir jo nepakeis jokie tolesni sprendimai.

Po Hegelio didžiųjų mąstytojų pastangos nusikratyti tų minties struktūrų, kurios valdė Vakarus daugiau nei du tūkstančius metų, gal ir išpranašavo šį įvykį ir, be abejonės, gali padėti jį paaiškinti, tačiau jos nebuvo jo priežastis. Šis įvykis pats ženklina ribą tarp moderniosios epochos - atsirandančios kartu su XVII amžiaus gamtos mokslais, pasiekiančios savo politinį apogėjų XVIII amžiaus revoliucijose ir išskleidžiančios savo plačiąsias implikacijas po XIX amžiaus. Industrijos revoliucijos - ir XX amžiaus pasaulio, kurį sukūrė grandinė katastrofų, pradėtų Pirmojo pasaulinio karo. Moderniosios

epochos mąstytojus, ypač XIX amžiaus maištininkus prieš tradiciją, laikyti atsakingais už XX amžiaus struktūrą ir sąlygas ne tik neteisinga, bet net pavojinga. Implikacijos, išryškėjusios totalitarinio viešpatavimo realybėje, toli pranoksta radikaliausias ir avantiūristiškiausias bet kurio šių mąstytojų idėjas. Jų didybė glūdi fakte, kad savo pasaulį jie suvokė kaip visumą, į kurią įsiveržė naujos problemos ir sunkumai, neišspręsti mūsų mąstymo tradicijos. Šia prasme jų pačių atsiribojimas nuo tradicijos, nepriklausomai nuo to, kaip aistringai jie tai skelbė (kaip vaikai, švilpiantys vis garsiau ir garsiau, nes pasiklydo tamsoje), irgi nebuvo jų pačių pasirinktas tyčinis veiksmas. Tamsa juos išgąsdino savo tylėjimu, o ne tradicijos pertrūkis. Kai šis pertrūkis išryškėjo, išsklaidė tamsą, ir mums nebelengva pakęsti pernelyg rėksmingą "patetinį" jų raštų stilių. Tačiau įvykusio sprogimo gaudesys kartu išsklaidė grėsmingą ankstesnę tylą, kuri vis dar mūsų laukia, jei tik mes drįstame paklausti ne "*Su kuo* mes kovojame?", bet "*Už ką* mes kovojame?"

Nei tradicijos tylėjimas, nei XIX amžiaus mąstytojų reakcija prieš ją apskritai negali paaiškinti, kas iš tikrųjų atsitiko. Šitoks netyčinis pertrūkio pobūdis suteikia jai tokį neatšaukiamumą, kuris būdingas tik įvykiams, bet ne mintims. Maištas prieš tradiciją XIX amžiuje liko griežtai įspraustas į tradicijos rėmus; ir grynojoje mintyje, kuri tuo metu vargu ar galėjo aprėpti ką nors daugiau, išskyrus iš esmės negatyvius potyrius - blogio nujautimą, baimę ir grėsmingą tylą - buvo įmanoma tik radikalizacija, bet ne nauja pradžia ir praeities permąstymas.

Kierkegaard'as, Marxas ir Nietzsche stovėjo tradicijos pabaigoje, jos žlugimo akivaizdoje. Jų tiesioginis pirmtakas buvo Hegelis. Kaip tik jis visą pasaulio istoriją pirmąkart apžvelgė kaip vieną nenutrūkstamą raidą, ir šis didingas laimėjimas reiškė, kad jis pats atsidūrė už visų į autoritetą pre-

tenduojančių praeities sistemų ir tikėjimų, kad jį saistė tik pačios istorijos tęstinumo gija. Istorijos tęstinumo gija buvo pirmasis tradicijos pakaitalas; jai padedant daugybė skirtingiausių vertybių, prieštaringiausių minčių ir konfliktuojančių autoritetų, kurie visi galėjo kažkaip funkcionuoti kartu, buvo suvesti į linijinę, dialektiškai nuoseklią raidą, sukonstruotą būtent tam, kad būtų galima atsižadėti ne pačios tradicijos, o visų tradicijų autoriteto. Kierkegaard'as, Marxas ir Nietzsche pasiliko hėgelininkai tuo, kad į praeities filosofijos istoriją jie žvelgė kaip į vieningą dialektiškai besivystančią visumą; jų didelis nuopelnas pasireiškė tuo, kad šitokį naują požiūrį į praeitį jie radikalizavo vieninteliu tolesniam jo vystymui atviru būdu, tai yra kvestionuodami konceptualinę hierarchiją, valdžiusią Vakarų filosofiją nuo Platono laikų, hierarchiją, kurią Hegelis dar pripažino.

Kierkegaard'as, Marxas ir Nietzsche mums yra tarsi kokie praeities, praradusios savo autoritetą, kelrodžiai. Jie buvo pirmieji, išdrįsę mąstyti, visiškai nesiremdami jokiu autoritetu; tačiau, laimei ar nelaimei, juos vis dar kaustė didžiosios tradicijos kategorijų rėmai. Tam tikrais požiūriais, mums lengviau. Mums nebereikia rūpintis jų panieka "kultūrfilisteriams", kurie visi XIX amžiaus autentiško autoriteto praradimą stengėsi kompensuoti iliuziniu kultūros šlovinimu. Šiandien daugumai žmonių toji kultūra panašį į lauką, nusėtą griuvėsiais, kurie ne tik nepajėgia pretenduoti į kokį nors autoritetą, bet ir vargu ar gali juos sudominti. Šis faktas gali būti apgailėtinas, bet jame glūdi didis šansas į praeitį pažvelgti žvilgsniu, neakinamu jokios tradicijos, su tokiu tiesumu, kuris išnyko iš Vakarų raštų bei svarstymų nuo to laiko, kai romėnų civilizacija nusilenkė graikų mąstymo autoritetui.

III

ŠIUOS visus destruktyvius tradicijos iškraipymus lėmė žmonės, patyrę kažką nauja ir stengęsi šitą nauja įveikti bei pertvarkyti į ką nors sena beveik vienu mastu. Kierkegaard'o šuolis nuo abejonės prie tikėjimo buvo proto ir tikėjimo tradicinio santykio apvertimas ir iškraipymas. Tai buvo pasipriešinimas moderniajai ne tik tikėjimo į Dievą, bet ir tikėjimo į protą prarasčiai, glūdėjusiai Descartes'o *de omnibus dubitandum est*, grindžiamai įtarimu, kad daiktai gali būti ne tokie, kokie atrodo, ir kad piktoji dvasia sąmoningai ir visiems laikams gali nuslėpti tiesą nuo žmogaus proto. Marxo šuolis iš teorijos į veiksmą ir iš kontempliacijos į darbą įvyko po to, kai Hegelis metafiziką transformavo į istorijos filosofiją, o filosofą pavertė istoriku, kurio atbuliniam žvilgsniui galų gale, laikų pabaigoje, savaime atsiskleis ne būties ir tiesos, o tapsmo ir judėjimo prasmė. Nietzsches šuolis iš nejuslinės transcendetinės idėjų bei provaizdžių srities į juslinį gyvenimą, jo "apverstas platonizmas" ar "vertybių perkainojimas", kaip jis pats tai pavadintų, buvo paskutinis bandymas nusigręžti nuo tradicijos, nors pavyko tik tradiciją apversti aukštyn kojom.

Nors šitie maištingi išpuoliai prieš tradiciją skiriasi turiniu ir tikslais, jų padariniai grėsmingai panašūs: Kierkegaard'as, darydamas šuolį iš abejonės į tikėjimą, į religiją perkėlė abejonę, moderniojo mokslo išpuolį prieš religiją transformavo į vidinę religinę kovą, ir nuo to laiko nuoširdi religinė patirtis atrodo įmanoma tik abejonės ir tikėjimo įtampoje, kai tikėjimą kankina dvejonės, o išsivadavimas iš šios kančios įmanomas tik prievarta įsiteigiant tiek žmogaus situacijos, tiek žmogaus tikėjimo absurdiškumą. Nerastume aiškesnio šios modernios religinės situacijos simptomo, kaip tas fak-

tas, jog Dostojevskis, galbūt labiausiai patyręs moderniųjų religinių tikėjimų psichologas, tyrą tikėjimą pavaizdavo, nutapydamas Myškiną "idiotą" ar Aliošą Karamazovą, kurio širdis tyra, nes jis naivus.

Marxas, pereidamos iš filosofijos politikon, į veiksmą perkėlė dialektikos teorijas, politinį veiksmą padarydamas teoretiškesnį, nuo to, ką šiandien mes pavadintume ideologija, priklausomą labiau negu kad buvę kada nors anksčiau. Negana to, kadangi jo tramplinas buvo ne filosofija senąja metafizine prasme, o Hegelio istorijos filosofija, tokia pat specifinė, kaip Decartes'o filosofija, tapusi Kierkegaard'o tramplinu, "istorijos dėsnį" jis įspraudė į politiką ir baigė tuo, kad sukompromitavo abi sritis, veiksmą ne menkiau nei mintį, politiką ne menkiau nei filosofiją, primygtinai teigdamas, kad abi sritys yra tik visuomenės ir istorijos funkcijos.

Nietzsche apvertė platonizmą; jo gyvenimo ir juslinės bei medžiaginės duoties pranašumo prieš antjuslines ir transcendentines idėjas, kurios, kaip buvo nuo Platono manoma, duoda matą ir prasmę esamybei ir ją teisia, primygtinis išaukštinimas baigėsi tuo, kas paprastai vadinama nihilizmu. Tačiau Nietzsche buvo ne nihilistas, o, priešingai, pirmasis, bandęs įveikti nihilizmą, glūdintį ne mąstytojų sąvokose, o moderniojo gyvenimo tikrovėje. Stengdamasis "perkainoti" vertybes, jis atskleidė tai, kad jo kategorijų rėmuose juslumas, nebeturintis antjuslinio ir transcendentinio pagrindo, praranda bet kokį *raison d'être*. "Mes pašalinome tikrąjį pasaulį: koks pasaulis mums liko? Galbūt regimasis... Bet ne! kartu su tikruoju pasauliu mes pašalinome ir regimąjį."[5] Ši įžvalga savo visišku paprastumu apima visas apverčiamąsias operacijas, kurių dėka tradicija buvo sunaikinta.

Kierkegaard'as siekė įtvirtinti tikėjimo didybę, ją priešindamas moderniajam protui ir protavimui, kaip Marxas irgi troško įtvirtinti žmogaus veiksmo didybę, ją priešindamas

moderniajai istorinei kontempliacijai bei reliatyvizacijai, ir kaip Nietzsche siekė įtvirtinti žmogaus gyvenimo didybę, ją priešindamas moderniojo žmogaus bejėgiškumui. Tradicinės *fides* bei *intellectus* ir teorijos bei praktikos priešstatos atitinkamai atsikeršijo Kierkegaard'ui ir Marxui, kaip ir priešstata tarp trancendencijos bei juslinės duoties atsikeršijo Nietzschei; ir ne dėl to, kad tos priešstatos vis dar buvo įsišaknijusios veiksmingoje žmogiškojoje patirtyje, bet, priešingai, dėl to, kad jos buvo tapusios tik sąvokomis, tačiau tokiomis, be kurių atrodė išvis neįmanoma jokia visa apimanti mintis.

Kad šitie trys išskirtiniai ir sąmoningi maištai prieš tradiciją, praradusią savo ἀρχή, savo ištaką ir principą, turėjo baigtis savinaika, nėra priežastis kvestionuoti nei tų iniciatyvų didybę, nei jų svarbą siekiant suprasti modernųjį pasaulį. Kiekviena pastanga savotiškai atskleidė tuos modernybės bruožus, kurie buvo nesuderinami su mūsų tradicija, ir visa tai buvo padaryta iki to laiko, kai modernybė visiškai atsiskleidė visais savo aspektais. Kierkegaard'as žinojo, kad moderniojo mokslo nesuderinamumas su tradiciniu tikėjimu glūdi ne kokiuose nors konkrečiuose mokslo atradimuose, kurie visi gali būti įsieti į religines sistemas ir sugerti religinių tikėjimų dėl tos priežasties, kad tie atradimai niekada nepajėgs atsakyti į religijos keliamus klausimus. Jis žinojo, kad šis nesuderinamumas veikiau glūdi konflikte tarp abejonės ir nepatiklumo dvasios, kuri galiausiai gali pasitikėti tik tuo, ką sukūrė pati, ir tradicinio neklausiančio pasitikėjimo tuo, kas duota ir kas pasirodo savo tikrąja būtimi žmogaus protui bei juslėms. Modernusis mokslas, pasak Marxo, būtų "nereikalingas, jei daiktų regimybė ir jų esmė sutaptų".[6] Kadangi mūsų tradicinė religija iš esmės yra apreikštoji religija ir, neprieštaraudama senovės filosofijai, pripažįsta, kad tiesa yra tai, kas apsireiškia, kad tiesa *yra* apsireiškimas (nors to apreiškimo prasmės gali skirtis taip, kaip filosofo ἀλήθεια

ir δήλωσις skiriasi nuo ankstyvųjų krikščionių eschatologinių ἀποκάλυψις, Antrojo atėjimo, lūkesčių)[7], modernusis mokslas tapo daug grėsmingesniu religijos priešu negu tradicinė filosofija, net jeigu imsime visas įmanomas labiausiai racionalistines jos versijas. Tačiau Kierkegaard'o pastanga apsaugoti tikėjimą nuo modernybės antpuolio sumodernino net religiją, t.y. pavertė ją abejonės ir nepatiklumo objektu. Tradiciniai tikėjimai virto absurdiškais, kai tik Kierkegaard'as pabandė juos iš naujo įtvirtinti, remdamasis prielaida, kad žmogus negali pasitikėti tiesą atveriančiu savo proto ar savo juslių sugebėjimu.

Marxas žinojo, kad neatitikimas tarp klasikinės politinės minties ir modernių politikos sąlygų glūdėjo įvykusiame Prancūzijos bei Industrijos revoliucijos fakte; abi šios revoliucijos darbui, tradiciškai labiausiai niekinamai žmogaus veiklos sričiai, suteikė aukščiausio produktyvumo rangą ir iškėlė pretenziją įgyvendinti nuo seno šlovintą laisvės idealą negirdėtomis universalios lygybės sąlygomis. Jis žinojo, kad idealistiniuose teiginiuose apie žmonių lygybę ir prigimtinį kiekvieno žmogaus orumą šis klausimas iškeltas tik paviršutiniškai, ir tik paviršutiniškai į jį atsakyta suteikiant darbininkams teisę balsuoti. Tai nebuvo teisingumo problema, kurią galima išspręsti naujajai darbininkų klasei atiduodant tai, kas jai pridera, nes tai padarius senoji *suum cuique* tvarka būtų atstatyta ir veiktų kaip praeityje. Esama pamatinio neatitikimo tarp tradicinių sąvokų, patį darbą paverčiančių tikriausiu žmogaus palenkimo būtinybei simboliu, ir moderniosios epochos, kai darbas buvo iškeltas, kad išreikštų pozityvią žmogaus laisvę, produktyvumo laisvę. Kaip tik nuo darbo įtakos, t.y. nuo būtinybės tradicine prasme, Marxas siekė apsaugoti filosofinę mintį, tradicijos laikomą laisviausia žmogaus veikla. Tačiau, paskelbęs, kad "neįmanoma įveikti filosofijos, jos nerealizuojant", jis irgi pradėjo

palenkti mintį nepermaldaujamam būtinybės despotizmui, visuomenės gamybinių jėgų "geležiniam dėsniui".

Nietzsches vertybių nuvertinimas, kaip ir Marxo darbo vertės teorija, kyla iš neatitikimo tarp tradicinių "idėjų", kurios kaip trancendentiniai vieniai buvo naudojamos atpažinti ir matuoti žmogaus mintis bei veiksmus, ir moderniosios visuomenės, kuri visas tokias normas išsklaidė į santykius tarp jos narių, jas įtvirtindama kaip funkcines "vertes". Vertės yra socialinės prekės, neturinčios savaiminės svarbos, bet, kaip ir kitos prekės, egzistuojančios tik nuolat kintančiame socialinių sankabų ir komercijos reliatyvume. Dėl šio sureliatyvinimo tiek daiktai, kuriuos žmogus gamina savo naudojimui, tiek normos, pagal kurias jis gyvena, lemtingai pasikeičia: jie tampa mainų objektais, ir jų "vertės" pagrindas yra visuomenė, o ne žmogus. "Gėris" nustoja būti idėja, norma, kuria remiantis gali būti matuojama ir atpažįstama tai, kas gera ir kas bloga; jis tampa verte, kuri gali būti išmainyta į kitas vertes, tokias kaip naudingumas arba galia. Verčių turėtojas gali atsisakyti šių mainų ir tapti "idealistu", "gėrio" vertę įkainojančiu daugiau negu naudingumo vertę: tačiau tai gėrio "vertės" nepadaro šiek tiek mažiau reliatyvios.

Terminas "vertė" yra kilęs iš sociologinės orientacijos, kuri net iki Marxo visiškai išryškėjo santykinai naujame klasikinės ekonomijos moksle. Marxas vis dar suvokė tą faktą, užmirštą vėlesnių socialinių mokslų, kad niekas, "paimtas izoliuotai, nekuria verčių", bet kad gaminiai "tampa vertėmis, tik įeidami į socialinius santykius".[8] Jo nustatytas skirtumas tarp "vartojamosios vertės" ir "mainomosios vertės" atspindi skirtumą tarp daiktų, naudojamų ir gaminamų žmogaus, ir jų vertės visuomenėje, jo primygtinis didesnio vartojamųjų verčių autentiškumo išaukštinimas bei mainomosios vertės sustiprėjimo atsirandant rinkos gamybai, kaip savos rūšies prigimtinės nuodėmės, dažni aprašymai atspindi jo

paties bejėgiškumą ir, galima sakyti, aklą gresiančio "visų verčių nuvertėjimo" neišvengiamybės pripažinimą. Socialinių mokslų atsiradimą galima susieti su ta akimirka, kai visi daiktai, "idėjos", kaip ir materialūs objektai, buvo sutapatinti su vertėmis, todėl visa, kas yra, savo egzistenciją gaudavo iš visuomenės ir buvo su ja susieta, *bonum* ir *malum* ne mažiau, nei apčiuopiami objektai. Ginčijantis, ar kapitalas, ar darbas yra verčių šaltinis, paprastai nepastebima, kad niekada anksčiau, iki prasidedant Industrinei revoliucijai, nebuvo manoma, kad vertės, o ne daiktai, yra žmogaus produktyviojo sugebėjimo rezultatas, ar kad visa, kas egzistuoja, susiję su visuomene, o ne su žmogumi, "paimtu izoliuotai". "Socializuoto žmogaus", kurio atsiradimą Marxas projektavo į būsimą beklasę visuomenę, sąvoka faktiškai yra tiek klasikinės, tiek Marxo ekonomijos pamatinė prielaida.

Todėl visai natūralu, kad keblus klausimas, kankinęs visas vėlesniąsias "verčių filosofijas", - kur rasti vieną aukščiausią vertę, kuria galima būtų matuoti visas kitas, - pirmiausia turėjo pasirodyti ekonominiuose moksluose, kurie, Marxo žodžiais, "bando suskaičiuoti apskritimo kvadratūrą - surasti prekę, turinčia nekintančią vertę, kuri tarnautų kaip pastovus kitų [prekių] matas". Marxas buvo įsitikinęs, kad rado šį matą darbo laike, ir primygtinai tvirtino, kad vartojamosios vertės, "kurios gali būti įgytos be darbo, mainomosios vertės neturi" (nors jos išlaiko savo "natūralų naudingumą"), todėl pati žemė "bevertė"; ji neatstovauja "objektyvuotam darbui".[9] Ši išvada mus atveda prie radikalaus nihilizmo slenksčio, prie to bet kokios duoties neigimo, apie kurį XIX amžiaus maištininkai prieš tradiciją dar mažai žinojo ir kuris iškyla tik XX amžiaus visuomenėje.

Atrodo, kad Nietzsche nesuvokė termino "vertė" ištakų ir modernumo, jį priimdamas kaip pamatinę sąvoką, grindžiančią jo maištą prieš tradiciją. Bet kai jis pradėjo nuvertinti

pripažintas visuomenės vertes, viso užmojo implikacijos greitai išryškėjo. Idėjos absoliučių vienių prasme buvo sutapatintos su socialinėmis vertėmis tokiu mastu, kad, vos suabejojus jų vertybiniu pobūdžiu, jų socialiniu statusu, jos papras-čiausiai nustojo egzistavusios. Niekas geriau už Nietzsche nežinojo kelio per klaidų modernųjį dvasios labirintą, kur sukaupti praeities prisiminimai ir idėjos, tarsi jie visada būtų buvę vertės, kurias visuomenė nupigindavo, kai tik jai prireikdavo geresnių ir naujesnių prekių. Be to, jis puikiai suprato, kokia didelė nesąmonė yra naujasis "laisvas nuo verčių" mokslas, kuris neilgai trukus turėjo išsigimti į scientizmą ir visuotinį mokslinį prietaringumą ir kuris, nepaisant visų protestų, ginančių priešingą dalyką, niekada neturėjo nieko bendra su romėnų istoriko nuostata: *sine ira et studio*. Pastarasis reikalavo sprendimo be paniekos ir tiesos ieškojimo be aistros, o *wertfreie Wissenschaft*, kuris nebegalėjo spręsti, nes prarado sprendimo normas ir nebegalėjo rasti tiesos, nes abejojo tiesos egzistavimu, įsivaizdavo esąs pajėgus prieiti prasmingus rezultatus, jei tik pašalintų paskutinius tų absoliučių normų likučius. Paskelbdamas, kad atradęs "naujas ir aukštesnes vertes", Nietzsche buvo pirmoji auka tų iliuzijų, kurias jis pats padėjo sugriauti, perimdamas seną tradicinę matavimo trancendentiniais vieniais sampratą jos naujausiu ir bjauriausiu pavidalu ir šitaip verčių reliatyvumą bei pakeičiamumą perkeldamas būtent į tuos dalykus, kurių absoliutų didingumą jis troško įtvirtinti - į galią ir gyvenimą, į žmogaus meilę savo žemiškajai egzistencijai.

IV

SUSINAIKINIMAS, visų trijų iššūkių tradicijai XIX amžiuje padarinys, yra tik vienas ir galbūt paviršutiniškiausias dalykas,

siejęs Kierkegaard'ą, Marxą ir Nietzschę. Svarbiau yra tai, kad kiekvienas šių maištų atrodo esąs sutelktas į tą patį nuolat pasikartojantį dalyką: tariamoms filosofijos abstrakcijoms ir jos išskleistai žmogaus, kaip *animal rationale,* idėjai, Kierkegaard'as nori priešpriešinti konkretų ir kenčiantį žmogų; Marxas tvirtina, kad žmogaus žmogiškumą sudaro jo produktyvioji ir aktyvioji galia, kurios paprasčiausią apraišką jis vadina darbo jėga; Nietzsche primygtinai pabrėžia gyvenimo produktyvumą, žmogaus valią ir valią viešpatauti. Visiškai nepriklausydami vienas nuo kito - nė vienas jų nežinojo apie kito egzistavimą, - jie priėjo išvadą, kad šį dalyką tradicijos atžvilgiu galima pasiekti tik per mentalinę operaciją, geriausiai išreikštą šuolių, apvertimų vaizdiniais ir palyginimais, "apverčiant" sąvokas aukštyn kojomis: Kierkegaard'as kalba apie savo šuolį iš abejonės į tikėjimą; Hegelį, ar veikiau "Platoną ir visą platoniškąją tradiciją" (Sidney Hookas), Marxas "vėl pastato ant kojų", darydamas šuolį "iš būtinybės karalystės į laisvės karalystę"; Nietzsche suvokia savo filosofiją kaip "apverstą platonizmą" ir "visų verčių transformavimą".

Apverčiamosios operacijos, kuriomis pasibaigia tradicija, atveria pradžią dvejopa prasme. Pats vienos priešybių pusės [pranašumo] įtvirtinimas - *fides* prieš *intellectus,* praktikos prieš teoriją, juslinio, dūlaus gyvenimo prieš pastovią, nekintamą, antjuslinę tiesą - neišvengiamai išryškina atmestą priešybę ir parodo, kad abi turi prasmę ir svarbą tik šioje priešstatoje. Be to, mąstyti tokiomis priešybėmis nėra savaime suprantamas dalykas; toks mąstymas pagrįstas pirmąja didele apverčiamąja operacija, kuria galiausiai grindžiamos visos kitos, kadangi ji nustatė tas priešybes, kurių įtampoje juda tradicija. Šis pirmasis apvertimas yra Platono περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς, visos žmogaus būties apvertimas, apie kurį jis pasakoja - tarsi tai būtų istorija su pradžia ir pabaiga, o ne tik mentalinė operacija - *Valstybėje,* olos alegorijoje.

Olos istorija išsiskleidžia per tris fazes: pirmasis apvertimas vyksta pačioje oloje, kai vienas iš jo gyventojų nusimeta grandines, taip kaustančias olos gyventojų "kojas ir kaklą", kad jie "mato tik tai, kas yra prieš juos"*, o jų akys prikaustytos prie pertvaros, ant kurios šmėsčioja daiktų šešėliai ir atvaizdai; štai jis pasisuka į olos gilumą, kur dirbtinė ugnis apšviečia daiktus, esančius oloje, tokius, kokie jie yra iš tikrųjų. Toliau - antrasis posūkis nuo olos į giedrą dangų, kur pasirodo idėjos, kaip tikrosios ir amžinosios daiktų, esančių oloje, esmės; jas apšviečia saulė, idėjų idėja, įgalinanti žmogų matyti, o idėjas švytėti. Pagaliau būtina sugrįžti į olą, apleisti amžinųjų esmių karalystę ir vėl keliauti į dūlančią daiktų bei mirtingų žmonių karalystę. Kiekvienas šių posūkių atliekamas prarandant suvokimą ir orientaciją: akis, pripratusias prie šešėliškų atvaizdų ant pertvaros, apakina ugnis oloje; po to akis, pripratusias prie silpnos dirbtinės ugnies skleidžiamos šviesos, apakina šviesa, apšviečianti idėjas; ir pagaliau akys, pripratusios prie saulės šviesos, turi vėl prisitaikyti prie olos prieblandos.

Už šių posūkių, kurių Platonas reikalauja tik iš filosofo, tiesos ir šviesos mylėtojo, esama kito apvertimo, bendrais bruožais pasirodančio aistringoje Platono polemikoje su Homėru ir homėriškąja religija, ir ypač jo pasakojimo kaip savotiško atsakymo Homėro išskleistam Hado aprašymui vienuoliktojoje *Odisėjos* knygoje ir šio aprašymo apvertimo konstrukcijoje. Paralelė tarp olos ir Hado (vaiduokliški, nesubstanciniai, nesąmoningi sielos judesiai Homėro Hade atitinka kūnų, esančių oloje, tamsumą ir nesąmoningumą) vaizdinių neabejotina, nes Platonas ją pabrėžia, vartodamas žodžius εἴδωλου (atvaizdas) bei σκία (šešėlis), kuriuos Homėras vartoja kaip svarbiausius aprašyti gyvenimui po mirties požemio

* Paltonas. *Valstybė* / Vertė Jonas Dumčius. - Vilnius: Mintis, 1981. - P. 244.

pasaulyje. Homėro "pozicijos" apvertimas akivaizdus; situacija tokia, tarsi Platonas jam sakytų: požemio pasaulyje gyvena ne bekūnės sielos, o kūnai; palyginti su dangumi ir saule, žemė panaši į Hadą; atvaizdai ir šešėliai yra kūniškų juslių objektai, o ne bekūnių sielų aplinka; tikras ir realus yra tas pasaulis, kuriame mes judame ir gyvename ir kurį mes turime apleisti numirdami, bet idėjos matomos ir pagaunamos proto akimis. Tam tikra prasme Platono περιαγωγή buvo toks apvertimas, dėl kurio visa, kuo buvo paprastai tikima Graikijoje, sutinkamai su homėriškąja religija, buvo pastatyta aukštyn kojom. Požeminis Hado pasaulis tarsi būtų persikėlęs ant žemės paviršiaus.[10] Tačiau šitoks Homėro apvertimas iš tikrųjų neapvertė Homėro aukštyn kojom, kadangi ta dichotomija, kurios rėmuose tokia operacija tik ir gali būti atlikta, beveik tokia pat svetima Platono mąstymui, dar neoperavusiam iš anksto nulemtomis priešybėmis, kaip kad ji svetima homėriškajam pasauliui. (Todėl joks tradicijos apvertimas mūsų negali nukelti į pradinę homėriškąją "poziciją", o tai, atrodo, buvo Nietzsches klaida; galbūt jis manė, kad jo apverstas platonizmas gali jį sugrąžinti į ikiplatoniškojo mąstymo pavidalus.) Tik dėl politinių motyvų Platonas savo idėjų doktriną išskleidė, apversdamas Homėrą; tačiau šitaip jis nustatė rėmus, kuriuose tokios apverčiamosios operacijos yra ne dirbtinės galimybės, bet iš anksto nulemtos pačios konceptualinės struktūros. Filosofijos raida įvairiose vėlyvosios Antikos mokyklose, kurios kovojo viena su kita fanatiškiau, nei kada nors tai yra buvę ikikrikščioniškame pasaulyje, susideda iš apvertimų ir vieno iš dviejų priešingų terminų pabrėžimų; tai tapo įmanoma dėl to, kad Platonas šešėlinės regimybės pasaulį atskyrė nuo amžinai teisingų idėjų pasaulio. Jis pats parodė pirmąjį pavyzdį, nuo olos pasisukdamas į dangų. Kai galiausiai Hegelis paskutine gigantiška pastanga į vieną nuoseklią saviraidžią visumą

sutelkė įvairias tradicinės filosofijos sroves, išsiskleidusias iš pradinės Platono koncepcijos, įvyko toks pat skilimas į dvi besivaržančias minties mokyklas, nors daug žemesniame lygyje, ir dešinieji bei kairieji, idealistai bei materialistai, hėgelininkai kurį laiką galėjo nulemti filosofinį mąstymą.

Kierkegaard'o, Marxo ir Nietzsches iššūkių tradicijai - nors nė vienas jų nebūtų įmanomas be Hegelio įgyvendintos sintezės ir jo istorijos koncepcijos, - svarba buvo ta, kad jie įgyvendino apvertimą, daug radikalesnį už paprastas statymo aukštyn kojom ar ant kojų operacijas, kurias implikuoja keistos jusliškumo ir idealizmo, materializmo ir spiritualizmo, ir net imanentizmo bei transcendentalizmo priešstatos. Jei Marxas būtų buvęs tik "materialistas", Hegelio "idealizmą" perkėlęs į žemę, jo įtaka būtų buvusi tokia pat trumpalaikė ir įsprausta į scholastinių ginčų rėmus, kaip ir jo amžininkų. Hegelio pamatinė prielaida buvo ta, kad dialektinis minties judėjimas sutampa su dialektiniu pačios materijos judėjimu. Šitaip jis tikėjosi nutiesti tiltą per prarają, Descartes'o išraustą tarp žmogaus, apibrėžiamo kaip *res cogitans*, ir pasaulio, apibrėžiamo kaip *res extensa*, tarp pažinimo ir tikrovės, mąstymo ir būties. Šiame dekartiškajame keblume ir paskališkajame atsakyme pirmą kartą pasireiškia moderniojo žmogaus benamiškumas. Hegelis buvo įsitikinęs, kad dialektinio judėjimo, kaip universalaus dėsnio, valdančio tiek žmogaus protą ir žmogiškus dalykus, tiek vidinį gamtinių įvykių "protą", atradimas įgyvendino net daugiau negu tik *intellectus* ir *res* - kurių sutaptį ikidekartiškoji filosofija apibrėžė kaip tiesą - atitikimą. Dvasią ir jos saviraišką įsprausdamas į judėjimą, Hegelis buvo įsitikinęs, kad jis įrodė ontologinį materijos ir idėjos tapatumą. Todėl Hegeliui nebūtų buvę labai svarbu, ar šis judėjimas pradedamas nuo sąmonės, kuri tam tikrą akimirką pradeda "materializuotis", ar išeities tašku pasirenkama materija, kuri, judėdama "spirituali-

zacijos" kryptimi, pradeda suvokti save. (Kad Marxas beveik neabejojo šiais savo mokytojo pamatiniais principais, aišku iš to vaidmens, kurį jis skyrė savimonei istorinės klasinės sąmonės pavidalu.) Kitaip sakant, Marxas buvo ne didesnis "dialektinis materialistas" nei Hegelis - "dialektinis idealistas"; pati dialektinio judėjimo koncepcija, Hegelio suvokta kaip universalus dėsnis ir perimta Marxo, terminus "idealizmas" ir "materializmas" kaip filosofines sistemas daro beprasmiškus. Marxas, ypač ankstyvuosiuose raštuose, tai puikiai suvokia ir žino, jog tradicijos ir Hegelio įveika glūdi ne jo "materializme", bet jo atsisakyme pripažinti, kad skirtumas tarp žmogaus ir gyvulio gyvenimo yra *ratio* ar mąstymas, kad, Hegelio žodžiais, "žmogus savo esme yra dvasia"; jaunajam Marxui žmogus savo esme yra gamtinė būtybė, pasižyminti sugebėjimu veikti (*ein tätiges Naturwesen*), ir jo veiksmas lieka "gamtinis", nes jį sudaro darbas - metabolizmas tarp žmogaus ir gamtos.[11] Jo, kaip Kierkegaard'o ir Nietzsches, apvertimas smelkiasi į dalyko esmę; visi jie kvestionuoja tradicinę žmogaus sugebėjimų hierarchiją, arba, kitaip pasakius, jie iš naujo klausia, kokia yra specifinė žmogaus žmogiškumo savybė; jie nesiekia ręsti sistemų ar *Weltanschauungen*, remdamiesi ta ar kita prielaida.

Nuo to laiko, kai atsirado modernusis mokslas, kurio dvasią išreiškė dekartiškoji abejonės ir nepatiklumo filosofija, konceptualieji tradicijos rėmai nebebuvo saugūs. Dichotomija tarp kontempliacijos ir veiksmo, tradicinė hierarchija, nulėmusi tai, kad tiesa galiausiai suvokiama bekalbiu ir beveiksmiu regėjimu, nebegalėjo būti išsaugota esant sąlygoms, kuriose mokslas tapo aktyvus ir *darė* siekdamas žinoti. Kai tikėjimas, kad daiktai atrodo tokie, kokie jie yra iš tikrųjų, buvo prarastas, tiesos kaip apreiškimo sąvoka tapo abejoti-

na, o kartu buvo suabejota neklausiančiu tikėjimu į apsireiškusį Dievą. "Teorijos" sąvoka pakeitė savo prasmę. Ji jau nebereiškė sistemos logiškai susijusių tiesų, kurios pačios savaime buvo ne dirbtinės, o duotos protui ir juslėms. Ji veikiau tapo moderniąja moksline teorija, kuri yra darbinė hipotezė, kintanti įkandin jos pasiektų rezultatų ir galiojanti priklausomai ne nuo to, ką ji "apreiškia" ar "atskleidžia", o nuo to, ar ji "veikia". Tame pačiame procese Platono idėjos prarado savo autonomišką galią apšviesti pasaulį ir visatą. Visų pirma jos tapo tuo, kas jos buvo Platonui, tik susisiedamos su politikos sritimi - normomis ir matais, arba paties žmogaus mąstantį protą reguliuojančiomis jėgomis, kaip Kanto filosofijoje. Vėliau, po to, kai proto pirmumą prieš darymą ir proto taisyklių diktatą žmogaus veiksmams sunaikino Industrijos revoliucija, pakeitusi visą pasaulį - atrodė, kad šio pakeitimo sėkmė įrodo, jog žmogaus veiksmai ir dirbiniai protui diktuoja savo taisykles, - šios idėjos galiausiai tapo tik vertėmis, kurių pagrįstumą lemia ne vienas ar keletas žmonių, bet visuomenė kaip visuma su savo nuolat kintančiais funkciniais poreikiais.

Šios keičiamos ir kintančios vertės yra vienintelės "idėjos", likusios "socializuotiems žmonėms" (ir jiems suprantamos). Tai yra žmonės, nusprendę niekada neapleisti to, kas Platonui buvo kasdienių žmogiškųjų reikalų "ola", ir niekada nerizikuoti savo jėgomis patekti į tokį pasaulį ir tokį gyvenimą, iš kurio visuotinė moderniosios visuomenės funkcionalizacija galbūt atėmė vieną elementariausių jo bruožų - stebėjimąsi tuo, kas yra taip, kaip yra. Šitokią labai realią raidą atspindi ir numato Marxo politinė mintis. Tradiciją apversdamas aukštyn kojomis jos pačios ribose, iš tikrųjų jis nenusikratė Platono idėjų, nors tikrai užfiksavo tamsą, užslenkančią ant giedro dangaus, kur tos idėjos kaip ir daugelis kitų esinių kadaise atsivėrė žmonių akims.

ISTORIJOS SAMPRATA: ANTIKINĖ IR MODERNIOJI

I. ISTORIJA IR GAMTA

PRADĖKIME nuo Hėrodoto, kurį Ciceronas vadino *pater historiae* ir kuris liko Vakarų istorijos tėvu.[1] Pirmajame pasakojimo apie Persų karus sakinyje jis sako mums, kad jo veikalo tikslas - išsaugoti tai, kieno egzistavimas kilęs iš žmogaus, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, kad viso to nenusineštų laikas, taip pašlovinti didingus, stebėtinus graikų ir barbarų darbus, kad jų neužmirštų palikuonys, ir šitaip padaryti, kad jų didybė spindėtų per amžius.

Šie žodžiai mums sako daug, bet nepakankamai. Susirūpinimas dėl nemirtingumo mums nėra savaime suprantamas dalykas, ir Hėrodotas apie jį mums daug nepasako, nes jam tai buvo savaime suprantamas dalykas. Tai, kaip jis supranta istorijos užduotį, - žmogaus darbus apsaugoti nuo tuštybės, kurią atneša užmarštis, - buvo įsišaknijęs graikų gamtos patirtyje ir sampratoje, pagal kurią gamta apima visus daiktus, atsirandančius savaime, be žmogaus ar dievų - Olimpo dievai nepretendavo būti pasaulio kūrėjais[2] - pagalbos ir todėl nemirtingus. Kadangi gamtos daiktai visada akivaizdūs, nepanašu, kad jų galima nepastebėti ar juos užmiršti; ir kadangi jie visada esti, idant egzistuotų, jiems nereikalingas žmogaus prisiminimas. Visos gyvos būtybės, neišskiriant žmogaus, yra šioje visada-būties karalystėje, ir Aristotelis aiškiai tikina mus, kad žmogus, kiek jis yra gamtinė būtybė

ir priklauso žmonijai kaip rūšiai, yra nemirtingas; per pasikartojančius gyvenimo ciklus, daiktams, kurie gimsta ir miršta, gamta užtikrina tokią pat visada-būtį, kaip ir daiktams, kurie yra ir nekinta. "Gyvybė yra gyvių buvimo būdas"* ir visada-būtis (ἀεὶ εἶναι) atitinka ἀειγενες - gimdymą.[3]

Be abejonės, šitoks amžinas pasikartojimas "yra didžiausias galimas tapsmo pasaulio priartėjimas prie būties pasaulio"[4], bet, žinoma, atskirų žmonių jis nepadaro nemirtingais; priešingai, įspraustas į kosmosą, kuriame visa yra nemirtinga, būtent mirtingumas tapo žmogaus egzistencijos skiriamąja žyme. Žmonės yra "mirtingieji", vieninteliai mirtingi daiktai, nes gyvuliai egzistuoja tik kaip savo rūšies nariai, o ne kaip individai. Žmogaus mirtingumą lemia tai, kad individualus gyvenimas, βίος, turintis išskaidytą gyvenimo istoriją nuo gimimo iki mirties, išsiveržia iš biologinio gyvenimo, ζωή. Šis individualus gyvenimas skiriasi nuo visų kitų daiktų egzistavimo tiesiaeigiu judėjimu, kuris, galima sakyti, perkerta biologinio gyvenimo judėjimą ratu. Toks yra mirtingumas: judėti tiesiaeige linija visatoje, kur visa, kas yra, jei tik juda, juda cikliškai. Kai tik žmogus siekia savo tikslų, ardamas nesivarginančią žemę, nukreipdamas į savo bures laisvai skriejantį vėją, perkirsdamas nuolat riedančias bangas, jis perkerta judėjimą, kuris yra betikslis ir nuolat įsisukantis į save patį. Kai Sofoklis (garsiajame *Antigonės* chore) sako, kad nieko nėra didingesnio už žmogų, jis tai atskleidžia, primindamas tikslingus žmogaus veiksmus, prievartaujančius gamtą, nes jie drumsčia tai, kas, jei nebūtų mirtingųjų, būtų amžina visada-būties, rymančios ar siūbuojančios savyje, ramybė.

Mums labai sunku suvokti, kad į didžiuosius poelgius ir

* Aristotelis. *Apie sielą* / Vertė V. Sezemanas // Aristotelis. Rinktiniai raštai. - Vilnius: Mintis, 1990. - P. 354.

darbus, kuriuos sugeba atlikti mirtingieji ir kurie tampa istorinio pasakojimo tema, nežiūrima kaip į aprėpiančio viseto ar proceso dalis; priešingai, visada pabrėžiami atskiri atvejai ir atskiri gestai. Šitie atskiri gestai, poelgiai ar įvykiai nutraukia ciklinį kasdienio gyvenimo judėjimą taip pat, kaip tiesiaeigis mirtingųjų βίος nutraukia ciklinį biologinio gyvenimo judėjimą. Istorijos objektas yra tie pertrūkiai - kitais žodžiais, tai, kas nepaprasta.

Kai vėlyvojoje Antikoje buvo pradėta mąstyti apie istorijos, kaip istorinio proceso, prigimtį ir apie istorinį tautų likimą, jų atsiradimą bei žlugimą, kur konkretūs veiksmai ir įvykiai buvo panardinti į visumą, iškart buvo tarta, kad šie procesai turi būti cikliniai. Istorinį judėjimą buvo pradėta suvokti pagal biologinio gyvenimo įvaizdį. Senovės filosofijos terminais tai galėjo reikšti, kad istorijos pasaulis buvo sugrąžintas į gamtos pasaulį, mirtingųjų pasaulis - į visatą, kuri yra visada. Bet senovės poezijos bei istoriografijos terminais tai reiškė, kad ankstesnis mirtingųjų didybės, kaip skirtingos nuo neabejotinai pranašesnės dievų didybės, jausmas buvo prarastas.

Vakarų istorijos pradžioje skirtumas tarp žmonių mirtingumo ir gamtos nemirtingumo, tarp žmogaus padarytų daiktų ir daiktų, atsiradusių savaime, buvo savaime suprantama istoriografijos prielaida. Visi dalykai, atsirandantys žmogaus dėka, tokie kaip kūriniai, poelgiai ir žodžiai, yra dūlūs, juose atsispindi jų autorių mirtingumas. Tačiau jei mirtingiesiems pavyksta savo kūriniams, poelgiams ir žodžiams suteikti tam tikrą pastovumą ir pristabdyti jų dūlumą, tai tie dalykai, bent jau iš dalies, patenka į amžinybės pasaulį, ir patys mirtingieji randa sau vietą tokiame kosmose, kur visa, išskyrus žmones, yra nemirtinga. Žmogaus sugebėjimas tai pasiekti yra atmintis, Mnemozinė, kuri kaip tik dėl to buvo laikoma visų kitų mūzų motina.

Kad nedelsdami ir šiek tiek aiškiau suprastume, kaip šiandien esame nutolę nuo šios graikiškojo santykio tarp gamtos ir istorijos, tarp kosmoso ir žmonių sampratos, tebus mums leista pacituoti keturias Rilkes eilutes originalo kalba: jų tobulumas, atrodo, nepasiduoda vertimui.

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;
aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
obdachlos die Unvergänglichkeit.[5]

Čia net kalnai tik atrodo rymantys žvaigždžių šviesoje; juos palengva, neregimai graužia laikas; niekas neamžina, nemirtingumas apleido pasaulį ir rado nepatikimą prieglobstį žmogaus širdies tamsoje, kuri vis dar sugeba prisiminti ir tarti: amžinai. Nemirtingumas ar nedūlumas, jei jų dar apskritai esama, yra benamiai. Jei į šias eilutes pažvelgtume graiko akimis, beveik gali pasirodyti, kad poetas sąmoningai stengėsi apversti graikiškai suvoktus santykius: visa tapo dūlu, galbūt išskyrus žmogaus širdį; nemirtingumas nebėra toji stichija, kurioje juda mirtingieji; nepriglobiantį prieglobstį jis rado pačioje mirtingumo širdyje; nemirtingi daiktai, kūriniai ir poelgiai, įvykiai ir net žodžiai, nors žmonės vis dar gali būti pajėgūs suišorinti, sudaiktinti savo širdžiai brangų prisiminimą, šiame pasaulyje liko be namų; kadangi pasaulis, kadangi gamta yra dūlūs ir kadangi žmogaus padaryti daiktai, kartą atėję į būtį, palenkti visos būties lemčiai - jie ima dūlėti nuo tos akimirkos, kai pradeda egzistuoti.

Nuo Hėrodoto žodžiai, poelgiai ir įvykiai - tai yra tie dalykai, kurie egzistuoja tik žmonių dėka - tapo istorijos objektu. Iš visų žmogaus padarytų dalykų šitie yra bergždžiausi. Žmogaus rankų kūriniai dalį savo egzistavimo gauna iš gamtos teikiamos medžiagos ir todėl savyje turi tam tikrą dalelytę pastovumo, galima sakyti, pasiskolinto iš gamtos visada-būties. Bet tai, kas tarp mirtingųjų skleidžiasi tiesio-

giai, ištartas žodis ir visi tie veiksmai bei poelgiai, kuriuos graikai vadino πράξεις ar πράγματα, skirtingai nuo ποξίησιξς, dirbimo, niekada negali pergyventi jų įgyvendinimo akimirkos ir niekada nepaliktų jokio pėdsako nepadedami atminties. Poeto ir istoriografo (kuriuos abu Aristotelis vis dar priskiria tai pačiai kategorijai, kadangi jų objektas yra πρᾶξις[6]) užduotis - kam nors duoti tvarumą per atmintį. Jie tai daro πρᾶξις bei λέξις, veiksmą bei kalbą, išversdami į tą ποίησις ar dirbimo rūšį, kuri galiausiai tampa užrašytu žodžiu.

Žinoma, istorija kaip žmogaus egzistencijos tipas yra senesnė už rašytinį žodį, senesnė už Hėrodotą, senesnė net už Homėrą. Tariant ne istoriškai, o poetiškai, jos pradžia veikiau sutampa su ta akimirka, kai Odisėjas fajakų karaliaus rūmuose klausėsi pasakojimo apie savo žygdarbius ir kančias, pasakojimo apie savo gyvenimą, tuokart dalyko, esančio už jo paties, "objekto", visiems matomo ir girdimo. Kas jam buvo grynas nuotykis, dabar tapo "istorija". Tačiau atskirų įvykių ir nutikimų transformacija į istoriją iš esmės buvo toji pati "veiksmo imitacija" žodžiais, vėliau buvo panaudota graikų tragedijoje[7], kur, kaip sykį pastebėjo Burckhardtas, "išorinis veiksmas paslėptas nuo akies" žinianešių pranešimų, nors išvis nebuvo prieštaraujama, kad būtų rodoma tai, kas siaubinga.[8] Toji scena, kur Odisėjas klausosi pasakojimo apie savo gyvenimą, yra pavyzdinė tiek istorijai, tiek poezijai; "susitaikymas su tikrove", katarsis, kuris, pasak Aristotelio, yra tragedijos esmė ir, pasak Hegelio, galutinis istorijos tikslas, išsiliejo prisiminimo ašaromis. Giliausia žmogiškoji istorijos ir poezijos paskata čia pasirodo su neprilygstamu grynumu: kadangi klausytojas, veikėjas ir kenčiantysis yra tas pats asmuo, visų smalsumo ir naujos informacijos godulio motyvų, žinoma, visada atlikusių svarbų vaidmenį tiek istoriniame tyrinėjime, tiek estetiniame pasitenkinime, natūraliai nesama pačiame Odisėjuje, kuris veikiau būtų apimtas nuobo-

dulio negu sujaudintas, jei istorija būtų tik naujienos, o poezija - tik pramoga.

Tokios perskyros ir apmąstymai moderniajam žmogui gali pasirodyti banalūs. Tačiau juose glūdi vienas didelis ir skausmingas paradoksas, daug (galbūt daugiau negu koks nors kitas veiksnys) davęs didžiųjų graikų kultūros apraiškų tragiškajam elementui. Paradoksalu tai, kad, vieną vertus, viskas buvo regima ir matuojama amžinųjų daiktų fone, kai, kita vertus, tikroji žmogaus didybė buvo apgyvendinta (bent jau ikiplatoniškojo meto graikų) poelgiuose bei žodžiuose ir buvo veikiau atstovaujama Achilo, "didžių žygdarbių atlikėjo ir didžių žodžių sakytojo", o ne gamintojo ir darytojo, nors jis ir būtų poetas ar rašytojas. Šis paradoksas, kad didybė buvo suprantama kaip pastovumas, o žmogaus didybė buvo įžvelgiama kaip tik bergždžiausiose ir trapiausiuose žmonių veiklos formose, persekiojo graikų poeziją ir istoriografiją, o kartu drumstė filosofų ramybę.

Ankstyvasis graikiškas šio paradokso sprendimas buvo poetinis, o ne filosofinis. Jo esmė - nemirtinga šlovė, kurią poetai gali suteikti žodžiui bei poelgiui ir padėti jiems pergyventi ne tik bergždžią kalbos ir veiksmo akimirką, bet ir mirtingą jų autorių. Iki atsirandant sokratikų mokyklai - galbūt išskyrus Hėsiodą - nesutinkame nemirtingos šlovės kritikos; net Hėrakleitas manė, kad tai didžiausias žmogiškasis siekis, ir nors jis su aistringu įniršiu pasmerkė savo gimtojo Efeso politines aplinkybes, jam niekada nebūtų šovę galvon pasmerkti pačią žmogiškųjų reikalų sritį ar abejoti jų potencialia didybe.

Permaina, parengta Parmenido, pasirodė kartu su Sokratu ir pasiekė savo kulminaciją Platono filosofijoje, kurio mokymas apie mirtingų žmonių potencialų nemirtingumą tapo pavyzdžiu visoms Antikos filosofinėms mokykloms. Be abejo, Platonas buvo vis dar gluminamas to paties paradokso, ir

atrodo, kad jis buvo pirmasis, "troškimą išgarsėti, o ne numirti bevardžiu" vertinęs taip pat, kaip ir norą turėti vaikų, per kurį gamta garantuoja rūšies nemirtingumą, nors ir ne individualaus asmens ἀθανασία. Todėl savo politinėje filosofijoje antrąjį jis siūlė pakeisti pirmuoju, tarsi nemirtingumo troškimas per šlovę gali būti išpildytas taip pat gerai, kaip ir tuo atveju, jei žmonės "yra nemirtingi, nes jie po savęs palieka vaikaičius ir dalyvauja nemirtingume per amžinojo tapsmo nenutrūkstamumą"; vaikų gimdymą paskelbdamas įstatymu, jis aiškiai tikėjosi, kad to visiškai pakaks natūraliam "paprasto žmogaus" siekiui nenumirti. Juk nei Platonas, nei Aristotelis nebetikėjo, kad mirtingi žmonės galėtų "tapti nemirtingais" (ἀθανατίζειν, Aristotelio terminais, veikla, kurios objektas jokiu būdu nėra tik kieno nors savastis, nemirtingoji vardo šlovė, bet apskritai apima įvairius užsiėmimus nemirtingais dalykais) per didžius darbus ir žodžius.[9] Pačioje mąstymo veikloje jie atrado paslėptą žmogaus sugebėjimą nusigręžti nuo visos žmogiškųjų reikalų srities, kurios žmonės neturėtų traktuoti pernelyg rimtai (Platonas), kadangi akivaizdžiai absurdiška manyti, jog žmogus yra aukščiausia būtybė (Aristotelis). Jei gimdymo gali pakakti daugumai, filosofui "tapti nemirtingam" reiškia gyventi šalia tokių dalykų, kurie amžini, būti prie jų aktyvaus budėjimo būklėje, bet nedaryti nieko, būti neveikliam ir nesiekti ką nors sukurti. Taigi tinkamiausia mirtingųjų nuostata, jei tik jie tapo nemirtingumo kaimynais, yra beveiksmė ir net bekalbė kontempliacija: Aristotelio νοῦς, aukščiausias ir žmogiškiausias grynosios žiūros sugebėjimas, negali žodžiais išversti to, kas jame glūdi[10], ir galutinė tiesa, kurią Platonui atvėrė idėjų žiūra, yra panaši į ἄρρητον, kažką, ko negalima pagauti žodžiais.[11] Taigi senąjį paradoksą filosofai išsprendė, neigdami ne žmogaus sugebėjimą "tapti nemirtingu", bet sugebėjimą save ir savo darbus matuoti amžinąja kosmoso didybe,

galima sakyti, gamtos ir dievų nemirtingumą lyginti su savąja nemirtinga didybe. Sprendimas aiškiai priimamas " didžių žygdarbių atlikėjo ir didžių žodžių sakytojo" sąskaita.

Skirtumas tarp, viena vertus, poetų ir istorikų ir, kita vertus, filosofų, buvo tas, kad pirmieji paprasčiausiai priėmė įprastinę graikiškąją didybės sampratą. Pagyrimas, iš kurio atsiranda didybė ir galiausiai amžina šlovė, gali būti grindžiamas tik jau "didingais" dalykais, t.y. dalykais, kurie yra iškilūs bei spindintys, kas juos skiria nuo visų kitų dalykų ir įgalina šlovę. Didu buvo tai, kas nusipelnė nemirtingumo, ką turėtume priskirti prie tų dalykų, kurie trunka visada, mirtingųjų bergždumą apgaubdami savo nepralenkiamu didingumu. Per istoriją žmonės beveik susilygina su gamta, ir tie įvykiai, poelgiai ar žodžiai, kurie patys nenusileidžia amžinajam gamtinės visatos iššūkiui, būtų tokie, kuriuos mes pavadintume istoriniais. Ne tik poetas Homėras ir ne tik pasakotojas Hėrodotas, net Tukididas, pirmas istoriografijai nustatęs daug nuosaikesnes normas, *Peloponeso karo* pradžioje aiškiai pasako, šį veikalą rašęs dėl karo "didybės", nes "tai buvo didžiausias sujudimas iki šiol žinomas istorijoje, ir ne tik helėnų, bet ir didelės dalies barbarų pasaulio [...], beveik [visos] žmonijos".

Dėmesys didybei, toks žymus graikų poezijoje bei istoriografijoje, pagrįstas glaudžiausiu gamtos ir istorijos sampratų ryšiu. Jų bendras vardiklis yra nemirtingumas. Nemirtingumas yra tai, ką gamta turi be įstangos ir kieno nors pagalbos, todėl nemirtingumas yra tai, ką mirtingieji turi stengtis pasiekti, kad būtų verti pasaulio, į kurį jie atėjo, būtų verti daiktų, kurie yra aplink juos ir su kuriais trumpą laiką jiems leista bendrauti. Todėl santykis tarp istorijos ir gamtos jokiu būdu nėra priešstata. Istorijos atmintin patenka tie mirtingieji, kurie poelgiu ir žodžiu įrodė esą verti

gamtos, ir jų amžinoji šlovė reiškia, kad jie, nepaisant mirtingumo, gali likti kartu su daiktais, kurie yra visada.

Mūsų modernioji istorijos samprata ne mažiau glaudžiai susijusi su mūsų moderniąja gamtos samprata, negu atitinkamos ir labai skirtingos sampratos, vyravusios mūsų istorijos pradžioje. O visa jų svarba gali būti suprasta tik atskleidus jų bendrą pagrindą. XIX amžiuje atsiradęs gamtos ir istorinių mokslų supriešinimas kartu su tariamu absoliučiu gamtotyrininkų objektyvumu ir tikslumu šiandien jau yra praeitis. Šiuo metu gamtos mokslai priima prielaidą, kad atliekant eksperimentą, gamtos procesus tiriant apibrėžtose sąlygose ir dalyvaujant stebėtojui, kuris, atlikdamas eksperimentą, tampa viena iš jo sąlygų, į "objektyvius" gamtos procesus įvedamas "subjektyvus" veiksnys.

> Svarbiausias naujas branduolinės fizikos rezultatas tas, kad buvo pripažinta esant galima vienam ir tam pačiam fizikiniam įvykiui be prieštaravimo pritaikyti visai skirtingus gamtos dėsnių tipus. Tai nulėmė faktas, kad sistemoje dėsnių, kurie grindžiami tam tikromis pamatinėmis idėjomis, prasmingi tik tam tikri visai apibrėžti klausimų kėlimo būdai, taigi kad tokia sistema yra atsieta nuo kitų sistemų, įgalinčių kelti kitokius klausimus.[12]

Kitaip tarus, vien todėl, kad eksperimentas "yra klausimas, iškeltas gamtai" (Galilėjus),[13] mokslo atsakymai visada yra atsakymai į klausimus, iškeltus žmogaus; "objektyvumo" problemos painiava pasireiškė tuo, kad buvo tarta, jog gali egzistuoti atsakymai be klausimų ir rezultatai, nepriklausantys nuo klausimus keliančios būtybės. Šiandien mes žinome, kad fizika yra smelkimasis į tai, kas yra, ne mažiau antropocentriškas negu istorinis tyrimas. Todėl senas ginčas tarp istoriografijos "subjektyvumo" ir fizikos "objektyvumo" beveik nebeaktualus.[14]

Paprastai šiuolaikinis istorikas dar nesupranta to, kad

gamtotyrininkas, nuo kurio per tiek daug dešimtmečių jis turėjo ginti savo "mokslinius standartus", atsidūrė tokioje pat padėtyje, ir visai įmanoma, kad jis formuluoja ir performuluoja tariamai moksliškesnius, senąjį skirtumą tarp gamtos mokslo ir istorijos mokslo apibrėžiančius terminus. Priežastis ta, kad istorijos mokslų objektyvumo problema yra ne vien techninė ir ne vien mokslinė. Objektyvumas, "savęs pašalinimas" kaip "grynosios žiūros" (*das reine Sehen der Dinge-Ranke*) sąlyga reiškė tai, kad istorikas susilaiko nuo pagyros ar pasmerkimo, o kartu nusistato tinkamą nuotolį, iš kurio žvelgdamas jis stebėtų įvykių eigą taip, kaip jie atsiskleistų dokumentiniuose šaltiniuose. Vienintelį tokio požiūrio trūkumą, kurį Droysenas kadaise pasmerkė kaip "kastratų objektyvumą"[15], lemia būtinybė medžiagą atrinkti iš faktų masės, kuri, lyginama su ribotu žmogaus proto sugebėjimu ir ribotu žmogaus gyvenimo laiku, atrodė esanti beribė. Kitaip tarus, objektyvumas reiškė nesikišimą, o kartu ir [faktų] vienodą traktavimą. Iš šių dviejų nuostatų vienodas traktavimas, susilaikymas nuo pagyros ar pasmerkimo, aiškiai buvo įgyvendinamas lengviau negu nesikišimas; kiekviena medžiagos atranka tam tikra prasme įsikiša į istoriją ir visi atrankos kriterijai istorinę įvykių eigą palenkia tam tikroms žmogaus nustatytoms sąlygoms, kurios gana panašios į sąlygas, eksperimentuojančio gamtotyrininko primetamas gamtos procesams.

Objektyvumo problemą čia mes suformulavome šiuolaikiniais terminais, taip, kaip ji iškilo moderniojoje epochoje, kuri tikėjosi, kad istorija yra jos atrastas "naujas mokslas", privalantis laikytis "senesnio" gamtos mokslo normų. Tačiau tai buvo nesusipratimas. Modernusis gamtos mokslas sparčiai išsivystė į dar "naujesnį" negu istorija mokslą, ir, kaip matysime, abu atsirado iš lygiai tos pačios "naujų" patyrimų, susijusių su visatos tyrinėjimų, pasirodžiusių moderniosios epo-

chos pradžioje, struktūros. Keistas ir vis dar gluminantis istorijos mokslų bruožas buvo tas, kad savo normų jie neperėmė iš savo epochos gamtos mokslų, bet sugrįžo prie mokslinio, o galiausiai ir filosofinio požiūrio, kurį modernioji epocha kaip tik pradėjo įveikti. Jų mokslinių normų, kurių kulminacija buvo "savęs pašalinimas", šaknys glūdėjo aristoteliškajame ir Viduramžių gamtos moksle, daugiausia apėmusiame pastebėtų faktų apžvalgą ir katalogavimą. Iki iškylant moderniajai epochai buvo savaime suprantama, kad rami, neveikli, nuasmeninta būties stebuklo ar Dievo kūrinio stebuklingumo kontempliacija turėtų būti tinkamiausias orientyras ir mokslininkui, kurio noras pažinti atskirybę dar nebuvo susijęs su nuostaba bendrybės akivaizdoje, o būtent iš šios nuostabos, Antikos žmonių požiūriu, atsirado filosofija.

Moderniojoje epochoje toks objektyvumas prarado pamatą, todėl buvo nuolat ieškoma naujų pagrindimų. Istorijos mokslams senoji objektyvumo forma galėjo būti prasminga tik jei istorikas tikėjo, jog istorija kaip visuma buvo arba ciklinis reiškinys, kurį galima suvokti kaip visumą per kontempliaciją (ir Vico, remdamasis vėlyvosios Antikos teorijomis, vis dar laikėsi tokios nuomonės), arba kad jos eigą lėmė tam tikra dieviškoji, žmonijos išganymo labui veikianti apvaizda, kurios planas buvo apreikštas, kurios pradžia ir tikslai buvo žinomi, todėl galėjo būti kontempliuojami kaip visuma. Tačiau abi šios sampratos iš tikrųjų buvo visiškai svetimos naujajai moderniosios epochos istorinei sąmonei, jos buvo tik seni tradiciniai rėmai, į kuriuos buvo įspraudžiamos naujos patirtys ir iš kurių naujasis mokslas jau buvo išsiveržęs. Mokslinio objektyvumo problemą, iškeltą XIX amžiuje, tiek lėmė istorinis nesusipratimas ir filosofinė painiava, kad tikroji problema, nešališkumo problema, kuri išties svarbi ne tik istorijos "mokslui", bet ir visai istoriografijai, pradedant poezija ir pasakojimais, tapo sunkiai suvokiama.

Nešališkumas, o kartu ir visa tikroji istoriografija atsirado tada, kai Homėras nusprendė apdainuoti ne tik achajų, bet ir trojėnų žygdarbius bei pašlovinti ne tik Achilo didybę, bet ir Hektoro šaunumą. Šitoks homėriškas nešališkumas, perimtas Hėrodoto, nusistačiusio išsaugoti "didžius ir stulbinančius graikų *ir* barbarų darbus, kad jie neprarastų jiems priderančio šlovės atpildo", vis dar yra aukščiausias mums žinomas objektyvumo tipas. Čia ne tik atsisakoma įprasto vienpusiško savo šalininkų ir gentainių intereso, kuris iki pat mūsų dienų būdingas beveik visai nacionalinei istoriografijai, bet kartu ignoruojama pergalės ar pralaimėjimo alternatyva, kuri, pagal moderniojo žmogaus jauseną, išreiškia pačios istorijos "objektyvų" nuosprendį; kartu čia neleidžiama kištis į tai, kas laikoma esant verta įamžinančio pašlovinimo. Šiek tiek vėliau - ir didingiausiai tai išreiškė Tukididas - graikų istoriografijoje pasirodo kitas galingas bruožas, sustiprinantis istorinį objektyvumą. Jis galėjo iškilti tik įgijus patirtį, nulemtą ilgo gyvenimo polyje, kuris neįtikėtinai dideliu mastu buvo ne kas kita, kaip vienas su kitu besikalbantys piliečiai. Taip nuolat kalbėdamiesi graikai suprato, kad mūsų bendrai turimas pasaulis paprastai traktuojamas iš be galo įvairių pozicijų, kurias atitinka įvairiausi požiūriai. Pasinerdamas į tiesiog neišsenkamą srautą argumentų, kuriuos Atėnų piliečiams pažerdavo sofistai, graikas išmoko savo požiūriu, sąvąja "nuomone" - tuo būdu, kuriuo pasaulis pasirodė ir atsivėrė jam (δοκεῖ μοι, "taip man atrodo", iš kurio kyla δόξα, arba "nuomonė") - keistis su savo bendrapiliečių nuomone. Graikai išmoko *suprasti* - ne suprasti vienas kitą kaip individualūs asmenys, bet į tą patį pasaulį pažvelgti kito akimis, matyti tą patį labai skirtingais, o dažnai priešingais aspektais. Tos kalbos, kuriose Tukididas artikuliuoja besivaržančių pusių požiūrius bei interesus, vis dar yra nepaprasto tokio objektyvumo laipsnio gyvi liudytojai.

Atrodo, kad moderniąją diskusiją dėl objektyvumo istorinijos moksluose sujaukė ir neleido jai net prisiliesti prie joje glūdinčių pamatinių problemų tai, jog nė vienos homėriškojo nešališkumo ar tukididiškojo objektyvumo sąlygos moderniojoje epochoje nesama. Homėriškasis nešališkumas rėmėsi prielaida, kad didingi dalykai yra akivaizdūs, savaime švytintys; kad poetas (o vėliau istoriografas) turi tik išsaugoti jų šlovę, kuri iš esmės bergždžia, ir kad užuot išsaugojęs, jis ją sugriautų, jei užmirštų, jog toji šlovė priklauso Hektorui. Dėl neilgos trukmės didingi žygdarbiai ir didingi žodžiai savo didybe, realia kaip akmuo ar namas, turi būti matomi ir girdimi kiekvieno esančiojo. Didybė buvo lengvai atpažįstama, nes ji savaime siekė nemirtingumo - t.y., kalbant negatyviai, - kaip herojiška panieka viskam, kas tik atsiranda ir išnyksta, bet kokiam individualiam gyvenimui, neišskiriant nė savojo. Toks didybės supratimas veikiausiai negalėjo išlikti nepakitęs krikščioniškoje eroje dėl tos paprastos priežasties, kad, pagal krikščioniškus mokymus, santykis tarp gyvenimo ir pasaulio yra kaip tik priešingas tam, kuris vyravo graikų ir lotynų Antikoje: krikščionybėje nei pasaulis, nei nuolat pasikartojantis gyvenimo ciklas nėra nemirtingas; nemirtingas tik atskiras gyvenantis individas. Pasaulis kaip tik praeis; žmonės gyvens amžinai. Savo ruožtu krikščioniškas apvertimas pagrįstas visiškai skirtingais žydų mokymais, kurie visada tikino, kad pats gyvenimas yra šventas, šventesnis už bet ką kita pasaulyje ir kad žmogus yra aukščiausia šios žemės būtybė.

Su šiuo vidiniu įsitikinimu paties gyvenimo šventumu, kuris liko mumyse net po to, kai dingo krikščioniškojo tikėjimo į gyvenimą po mirties tikrumas, susijęs visuotinės egoistinio intereso svarbos pabrėžimas, vis dar toks žymus visoje moderniojoje politinėje filosofijoje. Mūsų kontekste tai reiškia, kad tukididiškasis objektyvumo tipas, nesvarbu, kaip juo

būtų žavimasi, realiame politiniame gyvenime nebeturi jokio pagrindo. Kadangi gyvenimą pavertėme savo aukščiausiu ir svarbiausiu rūpesčiu, mes nebepalikome erdvės veiklai, grindžiamai panieka savajam gyvybiniam interesui. Pasiaukojimas vis dar gali būti religinė ar moralinė dorybė; jis vargu gali būti politinė dorybė. Esant tokioms sąlygoms objektyvumas prarado reikšmę patirtyje, buvo atskirtas nuo realaus gyvenimo ir tapo ta "negyvenimiška" akademine nuostata, kurią Droysenas teisingai pasmerkė kaip kastratišką.

Negana to, moderniosios istorijos idėjos gimimas ne tik sutapo su moderniosios epochos abejojimu išorinio pasaulio, "objektyviai" duoto žmogiškajai pagavai, nekintančio ir nepakeičiamo objekto pavidalu, tikrove, bet ir buvo šio abejojimo labai paskatintas. Mūsų kontekste svarbiausias šio abejojimo padarinys buvo pabrėžimas juslių *qua* juslių, kaip "realesnių" už "juntamą" objektą ir, bet kuriuo atveju, kaip vienintelio patikimo patirties pagrindo. Prieš šį subjektyvizavimą, kuris yra dar vienas nuolat augančio moderniosios epochos žmogaus svetimumo pasauliui aspektas, negali atsilaikyti jokie sprendiniai: visi jie buvo perkelti į juslių lygmenį ir pagaliau išsidėstė žemiausios, skonio juslės, lygmenyje. Mūsų žodynas yra iškalbingas šios degradacijos liudytojas. Visi sprendiniai, neįkvėpti moralinio principo (kuris, kaip jaučiama, yra senamadiškas) ar nepadiktuoti kokio nors egoistinio intereso, laikomi "skonio reikalu", ir tai vargu ar labai skiriasi nuo to, ką turime galvoje, sakydami, kad skonio reikalas yra valgyti moliuskų sriubą, o ne žirnių. Šis įsitikinimas, nežiūrint jo teorinių gynėjų vulgarumo, istoriko sąmonę sudrumstė žymiai giliau, nes jis į visuotinę moderniosios epochos dvasią įsišaknijęs daug giliau, negu tariamai aukštesnės jo kolegų gamtotyrininkų normos - į gamtos mokslus.

Nelaimei, akademinių ginčų prigimtis yra tokia, kad me-

todologinės problemos dažniausiai užgožia fundamentalesnius klausimus. Pamatinis faktas, susijęs su moderniąją istorijos samprata, yra tas, kad ji atsirado tame pačiame XVI ir XVII amžiuje, kai ypač suklestėjo gamtos mokslai. Vienas svarbiausių šios epochos bruožų, kurie vis dar gajūs ir būdingi mūsų pasauliui, yra žmogaus susvetimėjimas su pasauliu, kurį minėjau anksčiau ir kurį taip sunku suvokti kaip pamatinę viso mūsų gyvenimo sąlygą, kadangi iš jos, o iš dalies bent jau iš jos beviltiškumo, kaip tik ir iškilo milžiniška žmogiškųjų dirbinių struktūra, kurioje mes šiandien gyvename, kurios ribose mes net surадome priemones jai sugriauti, kartu su visais ne žmogaus padarytais daiktais, esančiais šioje žemėje.

Glausčiausia ir fundamentaliausia šio susvetimėjimo su pasauliu išraiška glūdi garsiajame Descartes'o *de omnibus dubitandum est*, nes ši taisyklė ženklina kažką visai skirtinga nuo skepticizmo, būdinga bet kokios tikros minties kritiškumui sau pačiai. Descartes'as priėjo šią taisyklę, nes tada nauji gamtos mokslų atradimai įtikino jį, kad žmogus, ieškantis tiesos ir žinojimo, negali pasikliauti nei juslinės duoties akivaizdumu, nei "įgimta" intelekto tiesa, nei "vidine proto šviesa". Toks nepasitikėjimas žmogaus sugebėjimais nuo to laiko buvo vienas pamatinių moderniosios epochos ir moderniojo pasaulio bruožų; bet jis neatsirado, kaip paprastai manoma, dėl staigaus, paslaptingo tikėjimo į Dievą nyksmo ir jo pirminė priežastis nebuvo net įtarumas paties proto atžvilgiu. Jo šaltinis buvo paprasčiausias gerai pagrįstas pasitikėjimo juslių sugebėjimu atverti tiesą praradimas. Tikrovė nebebuvo atrandama kaip fenomenas, išoriškas žmogaus jusliniam suvokimui, bet, galima sakyti, persistūmė į paties juslumo jutimą. Dabar pasirodė, kad nepasitikint juslėmis negali būti nei tvirto tikėjimo į Dievą, nei pasitikėjimo protu, kadangi tiek dieviškosios, tiek proto tiesos apsireiškimas vi-

sada buvo suvokiamas kaip paprasto pagarbią baimę sukeliančio žmogaus ryšio su pasauliu tęsinys: aš atsimerkiu ir regiu vaizdą, klausausi ir girdžiu garsą, judinu savo kūną ir prisiliečiu prie apčiuopiamo pasaulio. Jei mes pradedame abejoti pamatiniu šio ryšio - kuris, žinoma, neįmanomas be klaidų ir iliuzijų, bet, kita vertus, yra galimo jų pašalinimo sąlyga, - teisingumu ir patikimumu, jokia tradicinė antjuslinės tiesos metafora - ar tai būtų proto akys, gebančios regėti idėjų dangų, ar sąžinės balsas, girdimas žmogaus širdies, - nebegali būti prasminga.

Pamatinė patirtis, grindžianti dekartiškąją abejonę, buvo atradimas, kad Žemė, priešingai bet kokiai tiesioginei juslinei patirčiai, sukasi aplink Saulę. Modernioji epocha prasidėjo tada, kai žmogus, padedamas teleskopo, savo kūniškąsias akis nukreipė į tą visatą, apie kurią ilgą laiką jis tik mąstė - regėdamas proto akimis, klausydamasis širdies ausimis ir vedamas vidinės proto šviesos, - ir sužinojo, kad jo juslės nebuvo pritaikytos prie pasaulio, kad jo kasdienė patirtis ne tik negali būti tiesos suvokimo ir žinojimo įgyjimo modelis, bet ir yra nuolatinis klaidos ir iliuzijos šaltinis. Po šios apgavystės, kurios milžinišką mastą mums sunku suprasti, nes praėjo šimtmečiai, kol visa jos poveikio galia buvo pajusta visur, o ne tik uždarokoje mokslininkų ir filosofų aplinkoje, - įtarimai pradėjo persekioti modernųjį žmogų iš visų pusių. Tačiau betarpiškiausias jos padarinys buvo įspūdinga gamtos mokslo raida, kurią, atrodė, ilgam laikui išlaisvino atradimas, jog mūsų juslės pačios savaime neatveria tiesos. Nuo to laiko, įsitikinę juslių nepatikimumu ir iš to išplaukiančiu paprasto stebėjimo nepakankamumu, gamtos mokslai atsigręžė į eksperimentą, kuris, tiesiogiai įsikišdamas į gamtą, užtikrino tokią raidą, kurios pažanga nuo to laiko atrodė esanti beribė.

Descartes'as tapo moderniosios filosofijos tėvu, nes api-

bendrino tiek ankstesnės, tiek savo kartos patirtį, pavertė ją nauju mąstymo metodu ir šitaip tapo pirmuoju mąstytoju, visiškai išauklėtu toje "įtarumo mokykloje", kuri, pagal Nietzschę, ir sudaro moderniąją filosofiją. Įtarus požiūris į jusles ir toliau buvo mokslinio išdidumo šerdis, o mūsų laikais jis virto nerimo šaltiniu. Keblumas yra tas, jog "mes suvokiame, kad gamta elgiasi taip skirtingai nuo to, ką mes pastebime regimuose ir lytimuose kūnuose, esančiuose šalia mūsų, kad *joks* modelis, sukurtas pagal mūsų didelio masto patyrimus, niekada negali būti "teisingas"; šiame taške nenutraukiamas ryšys tarp mūsų mąstymo ir mūsų juslinės pagavos atsikeršija, kadangi toks modelis, kuris neapimtų ir juslinės patirties, ir todėl visiškai atitiktų eksperimente atsiveriančią gamtą, yra ne tik "praktiškai neįgyvendinamas, bet net ir neįsivaizduojamas".[16] Kitaip tarus, keblumas nėra tas, kad moderniojo fizikinio universumo negali suvokti regimoji vaizduotė, nes, remiantis prielaida, kad gamta neatsiveria žmogaus juslėms, tai savaime suprantamas dalykas; nesklandumai prasideda tada, kai gamta pasirodo esanti nebesuprantama, t.y. nebemąstoma net grynojo proto kategorijomis.

Moderniojo mąstymo priklausomybė nuo faktinių gamtos mokslų atradimų aiškiausiai regime XVII amžiuje. Šis dalykas ne visada pripažįstamas taip noriai, kaip Hobbeso, kuris savo filosofiją susiejo tik su Koperniko, Galilėjaus, Keplerio, Gassendi ir Mersenne'o darbų rezultatais ir kuris visą praeities filosofiją pasmerkė kaip nesąmonę su aistra, galbūt palyginama tik su Liuterio panieka "*stulti philosophi*". Nebūtinas radikalus ekstremizmas, glūdintis ne toje Hobbeso išvadoje, kad žmogus gali būti blogas iš prigimties, o toje, kad skirtumas tarp gėrio ir blogio neturi prasmės ir kad protas, visai nebūdamas vidinė šviesa, atverianti tiesą, yra tik "sugebėjimas apskaičiuoti padarinius"; juk pamatinis įtarimas, kad žmogaus žemiškoji egzistencija yra tik tiesos

karikatūra, glūdi ir Descartes'o baimėje, kad galbūt pasaulį valdo piktoji dvasia, visiems laikams nuslepianti šviesą nuo proto tokio sutvėrimo, kuris taip akivaizdžiai linęs klysti. Mažiausiai piktybiniu pavidalu tas įtarumas persmelkia anglų empirizmą, kur juslinės duoties prasmė išskaidoma į juslinio suvokimo duomenis, savo prasmę atskleidžiančius tik per įprotį ir pasikartojančius patyrimus: tad kraštutiniame [šios srovės atmainų] subjektyvizme žmogus visiškai įkalinamas beprasmiškų pojūčių pseudopasaulyje, į kurį negali įsismelkti jokia tikrovė ir jokia tiesa. Empirizmas tik tariamai pateisina jusles; iš tikrųjų jis remiasi prielaida, kad tik sveiko proto parodymai gali suteikti joms prasmę, ir jis visada pradeda skelbdamas nepasitikėjimą juslių sugebėjimu atverti tiesą ar tikrovę. Faktiškai puritonizmas ir empirizmas yra tik dvi to paties medalio pusės. Tas pats pamatinis įtarumas galiausiai įkvėpė gigantišką Kanto pastangą iš naujo patikrinti žmogaus sugebėjimus tokiu būdu, kad klausimas apie *Ding an sich*, t.y. patyrimo galią atverti tiesą absoliučia prasme, gali būti apeitas.

Daug betarpiškesnę reikšmę mūsų istorijos sampratai turėjo pozityvioji subjektyvizmo versija, atsiradusi iš to paties keblumo: nors ir atrodo, kad žmogus nepajėgia pažinti jam duoto pasaulio, kurio jis pats nesukūrė, vis dėlto jis turėtų pajėgti pažinti bent jau tai, ką padarė pats. Šis pragmatinis požiūris jau yra visiškai artikuliuota priežastis, dėl kurios Vico savo dėmesį nukreipė į istoriją ir šitaip tapo vienu iš moderniosios istorinės sąmonės tėvų. Jis pasakė: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*[17] ("Matematinius dalykus mes galime įrodyti, nes patys juos padarėme; kad įrodytume fizikinius, turėtume juos padaryti.") Vico atsigręžė į istorijos sritį tik dėl to, kad jis vis dar tikėjo, jog neįmanoma "daryti gamtos". Ne vadinamieji humanistiniai motyvai įkvėpė jo nusigręžimą nuo gam-

tos, bet vien tik įsitikinimas, kad istorija yra "padaryta" žmonių, lygiai kaip gamta "padaryta" Dievo; taigi istorinė tiesa gali būti pažinta žmonių, istorijos darytojų, o fizikinė tiesa prieinama tik visatos Darytojui.

Dažnai tvirtinama, kad modernusis mokslas atsirado, kai dėmesys persikėlė nuo klausimo "kas" prie tyrinėjimo "kaip". Toks akcentų persislinkimas yra beveik savaime suprantamas dalykas, jei tariame, kad žmogus gali pažinti tik tai, ką jis sukūrė pats, nes ši prielaida savo ruožtu implikuoja, kad aš "pažįstu" daiktą, jei tik suprantu, kaip jis atsirado. Tuo pačiu ir dėl tų pačių priežasčių akcentas persislinko nuo domėjimosi daiktais prie domėjimosi procesais, kurių beveik atsitiktiniais šalutiniais produktais labai greitai turėjo tapti patys daiktai. Vico nebesidomėjo gamta, nes jis tarė, jog tam, kad įsismelktum į Kūrimo paslaptį, būtų neišvengiama suprasti kuriamąjį procesą, o visi ankstesni amžiai laikė savaime suprantamu dalyku, kad įmanoma labai gerai suprasti pasaulį net ir nežinant, kaip Dievas jį sukūrė, arba, pagal graikiškąją versiją, kaip atsirado daiktai, esantys savaime. Nuo XVII amžiaus didžiausias visų mokslo tyrinėjimų, tiek gamtinių, tiek istorinių, dėmesys buvo nukreiptas į procesus, tačiau tik dabartinė technologija (o ne tik mokslas, kad ir kiek jis būtų pažengęs), pradėjusi žmogaus veiklą - darbą ir gaminimą - pakeisti mechaniniais procesais ir baigusi tuo, kad davė postūmį naujiems gamtiniams procesams, būtų visiškai atitikusi Vico pažinimo idealą. Vico, daugelio laikomas moderniosios istorijos mokslo tėvu, vargu ar būtų atsigręžęs į istoriją esant dabartinėms sąlygoms. Jis būtų atsidėjęs technologijai; tik mūsų technologija realiai daro tai, ką, Vico nuomone, dieviškasis veiksmas daro gamtos srityje, o žmogiškasis veiksmas daro istorijos srityje.

Moderniojoje epochoje istorija atsirado kaip kažkas, ko niekada anksčiau nebūta. Ji jau nebebuvo komponuojama iš

žmonių poelgių ir kančių, ir ji nebepasakojo apie įvykius, lemiančius žmonių gyvenimus; ji tapo žmogaus padarytu procesu, vieninteliu visaapimančiu procesu, egzistuojančiu tik žmonių giminės dėka. Šiandien šis bruožas, istoriją skiriantis nuo gamtos, taip pat yra atgyvenęs dalykas. Šiandien mes žinome, kad nors ir negalime "daryti" gamtos kūrimo prasme, esame visai pajėgūs duoti impulsą naujiems gamtiniams procesams ir kad todėl tam tikra prasme mes "darome gamtą" tokiu pat mastu, kokiu "darome" istoriją. Teisinga, kad pasiekėme šia pakopą tik kartu su branduolinės fizikos atradimais, kur gamtos jėgos atpalaiduojamos, galima sakyti, paleidžiamos nuo grandinės ir kur vykstantys gamtiniai procesai nebūtų niekada atsiradę, tiesiogiai neįsikišus žmogaus veiksmui. Ši pakopa toli pranoksta ne tik ikimoderniąją epochą, kai vėjas ir vanduo buvo naudojami pavaduoti bei padidinti žmogaus jėgas, bet ir industrijos epocha, su jos garo mašina ir vidaus degimo varikliu, kur gamtos jėgos buvo imituojamos ir panaudojamos kaip žmogaus padarytos gamybos priemonės.

Mūsų dienomis vykstantis domėjimosi humanistika, ir ypač istorijos studijomis, nuosmukis, matyt, neišvengiamas visose labai modernizuotose šalyse, visai derinasi su pirmaisiais impulsais, padėjusiais atsirasti moderniajam istorijos mokslui. Ko nūdienoje akivaizdžiai nesama, tai rezignacijos, stumtelėjusios Vico prie istorijos studijų. Gamtinėje-fizikinėje tikrovėje mes galime padaryti tai, ką, jo nuomone, galime padaryti tik istorijos srityje. Mes pradėjome skverbtis į gamtą, kaip kad skverbdavomės į istoriją. Jei esama tik procesų problemos, tai atsitiko taip, kad žmogus įstengia pradėti gamtinius procesus, kurie negalėtų vykti neįsikišus žmogui, kaip kad jis gali pradėti kažką naują žmogiškuosiuose reikaluose.

Nuo XX amžiaus pradžios atsirado technologija, kaip

gamtos ir istorijos mokslų susitikimo vieta, ir nors vargu ar bent vienas didelis mokslo atradimas buvo kada nors padarytas keliant pragmatinius, technininius ar praktinius tikslus (pragmatizmas vulgariąja šio žodžio prasme atmestinas, remiantis žinomais mokslo raidos faktais), šis galutinis rezultatas puikiai derinasi su giliausiomis moderniojo mokslo intencijomis. Palyginti jauni socialiniai mokslai, istorijai taip greitai tapę tuo, kas fizikai buvo technologija, gali naudotis eksperimentu grubiau ir ne taip patikimai kaip gamtos mokslai, bet metodas tas pats: jie irgi primeta sąlygas žmogaus elgsenai, kaip modernioji fizika primeta sąlygas gamtiniams procesams. Jei jų žodynas atgrasus, o jų viltis užglaistyti plyšį tarp mūsų mokslinio gamtos valdymo ir mūsų apgailėtino nepajėgumo "manipuliuoti" žmogiškaisiais dalykais, remiantis inžineriniu žmogiškųjų santykių mokslu, atrodo bauginanti, tai tik dėl to, kad jie nusprendė laikyti žmogų visiškai gamtine būtybe, kurios gyvenimo procesu galima manipuliuoti taip pat kaip ir kitais procesais.

Tačiau šiame kontekste svarbu suprasti, kaip lemtingai tas technologinis pasaulis, kuriame mes gyvename, o galbūt pradedame gyventi, skiriasi nuo mechanizuoto pasaulio, atsiradusio kartu su Industrijos revoliucija. Iš esmės šis skirtumas atitinka skirtumą tarp veiksmo ir gaminimo (*fabrication*). Industrializacija dar susivesdavo į darbo procesų mechanizavimą, objektų darymo patobulinimą ir žmogaus požiūris į gamtą buvo toks pat kaip ir *homo faber*, kuriam gamta teikia medžiagą, iš kurios statomas dirbtinis žmogaus pasaulis. O tas pasaulis, kuriame mes pradėjome gyventi dabar, yra daug labiau nulemtas žmogaus, besiskverbiančio į gamtą (*acting into nature*), kuriančio gamtinius procesus ir nukreipiančio juos į žmogiškuosius artefaktus bei žmogiškųjų reikalų sritį, negu dirbtinio žmogaus pasaulio, kaip santykinai pastovios esaties, statymo ir išsaugojimo.

Gaminimas skiriasi nuo veiksmo tuo, kad jis turi aiškią pradžią ir numatomą pabaigą: jis baigiasi kartu su galutiniu produktu, kuris ne tik pergyvena gaminimo veiklą, bet, būdamas jau pagamintas, turi tam tikrą savo "gyvenimą". Veiksmas, priešingai, ką pirmieji atskleidė graikai, savaime yra visai bergždžias; po savęs jis niekada nepalieka galutinio produkto. Jei jis apskritai sukelia padarinius, iš principo jie susiveda į nesibaigiančią grandinę naujų įvykių, kurių galimo rezultato pats veikėjas visiškai nepajėgia nei žinoti, nei kontroliuoti iš anksto. Daugiausia, ką jis įstengia padaryti - tai nukreipti dalykus tam tikra linkme, ir netgi tuo jis niekada negali būti tikras. Nė vieno iš šių požymių nesama gaminime. Palyginti su žmogaus veiksmo bergždumu ir dužumu, pasaulis, kurį sukuria gaminimas, yra ilgą laiką pastovus ir labai tvirtas. Tik kiek galutinis gaminimo produktas įsiejamas į žmogaus pasaulį, kur jo naudojimas ir galima "istorija" niekada visiškai nenuspėjami, net ir gaminimas duoda postūmį procesui, kurio padarinių neįmanoma visiškai numatyti ir kuris todėl nekontroliuojamas autoriaus. Tai reiškia tik tiek, kad žmogus niekada nėra tik *homo faber*, kad net gamintojas kartu lieka veikianti būtybė, pradedanti procesus, kad ir kur ji eitų, kad ir ką ji darytų.

Iki pat mūsų epochos žmogaus veiksmas, susietas su žmogaus pastūmėtais procesais, išsiteko žmogaus pasaulyje, o pagrindinis žmogaus sąlytis su gamta susivedė į jos teikiamos medžiagos panaudojimą gaminant, statant dirbtinį žmogaus pasaulį ir jį apsaugant nuo galingų stichijų. Nuo tos akimirkos, kai mes patys davėme postūmį gamtiniams procesams - o atomo suskaldymas yra kaip tik toks žmogaus sukurtas gamtinis procesas - mes ne tik išplėtėme savo viešpatavimą gamtai ar tapome agresyvesni duotųjų Žemės galių atžvilgiu, bet pirmąkart įtraukėme gamtą į patį žmogaus pasaulį ir nutrynėme apsaugos ribas, gamtos stichijas atski-

riančias nuo žmogaus artefaktų, ribas, į kurias buvo įstatytos visos ankstesnės civilizacijos.[18]

Šio skverbimosi į gamtą pavojai akivaizdūs, jei tariame, kad minėti žmogaus veiksmo bruožai yra žmogaus situacijos sudėtinė dalis. Neprognozuojamumas nėra įžvalgumo stoka, ir jokia inžinerinė manipuliacija žmogiškaisiais dalykais niekada neįstengs jo įveikti, kaip ir jokia pastanga išmokyti apdairumo negali išugdyti išmintingo sugebėjimo veikti. Tik totalinis reguliavimas, t.y. visiškas veiksmo pašalinimas, apskritai galėtų išvengti neprognozuojamumo. Ir net žmogaus elgesio prognozuojamumas, kurį politinis teroras gali nulemti ilgiems laikotarpiams, vargu ar gali kartą ir visiems laikams pakeisti pačią žmogiškųjų reikalų esmę; jis niekada negali būti tikras dėl savo ateities. Žmogaus veiksmas, kaip ir visi griežtai politiniai reiškiniai, susijęs su žmogiškąja įvairove, kuri yra viena fundamentaliausių sąlygų, lemiančių žmogaus gyvenimą tiek, kiek jo pagrindas yra gimstamumo faktas, dėl kurio į žmogaus pasaulį nuolat įsiveržia svetimieji, nauji ateiviai, kurių veiksmų ir atoveiksmių negali numatyti tie, kurie jau yra čia ir netrukus iškeliaus. Todėl jeigu duodami postūmį gamtos procesams pradėjome skverbtis į gamtą, mes akivaizdžiai pradėjome mūsų neprognozuojamumą perkelti į tą sritį, kurią buvome įsitikinę esant valdomą nepalenkiamų dėsnių. "Geležinis" istorijos dėsnis visada buvo tik metafora, perimta iš gamtos; ir aišku, kad ši metafora mūsų nebeįtikina, nes atsitiko taip, kad gamtos mokslas, kai tik žmonės, mokslininkai ir technikai, ar paprasčiausiai žmogaus išradimų įkūnytojai, nusprendė įsikišti į gamtą ir nebepalikti jos jai pačiai, jokiu būdu nebegali būti tikras nepažeidžiamu dėsnio viešpatavimu gamtoje.

Technologija, pamatas, ant kurio dvi, istorijos ir gamtos, sritys mūsų epochoje susitiko ir įsismelkė viena į kitą, nurodo ryšį tarp gamtos ir istorijos sampratos, atsiradusios XVI

ir XVII amžiuje, brėkštant moderniajai epochai. Šis ryšys glūdi proceso sąvokoje: abu implikuoja, kad viską mes mąstome ir nagrinėjame proceso terminais ir nesidomime pavieniais esiniais ar individualiais įvykiais bei jų konkrečiomis ypatingomis priežastimis. Pamatiniai moderniosios istoriografijos žodžiai - "vystymasis" ir "pažanga" - XIX amžiuje kartu buvo naujų tuometinio gamtos mokslo šakų pamatiniai žodžiai, ypač biologijoje ir geologijoje, pirmoji iš kurių gyvūnų gyvenimą, o kita net neorganinę materiją apmąstė istorijos procesų terminais. Technologijos (moderniąja prasme) pirmtakai buvo įvairūs natūraliosios istorijos - biologinio gyvenimo, žemės ir visatos istorijos - mokslai. Dviejų mokslinio tyrinėjimo šakų terminologija susipynė dar iki to laiko, kai ginčas tarp gamtos ir istorijos mokslų apėmė akademinį pasaulį tiek, kad supainiojo fundamentaliuosius klausimus.

Atrodo, niekas negali išnarplioti šios painiavos geriau už naujausius gamtos mokslų pasiekimus. Jie sugrąžina mus prie bendrų moderniosios epochos gamtos bei istorijos mokslų ištakų ir parodo, kad jų bendras vardiklis iš tikrųjų yra proceso idėja - ne mažiau, negu antikinio gamtos ir istorijos supratimo bendras vardiklis buvo nemirtingumo idėja. Tačiau patirtis, grindžianti moderniojoje epochoje vyraujančią proceso sąvoką, skirtingai nuo patirties, grindžiančios antikinę nemirtingumo sąvoką, jokiu būdu nėra patirtis, kurią visų pirma nulėmė žmogų supantis pasaulis; priešingai, ji atsirado praradus viltį kada nors adekvačiai patirti ir pažinti viską, kas žmogui duota, kas nepadaryta jo paties. Šiam nusivylimui modernusis žmogus priešpriešino visas savo jėgas ir sugebėjimus; praradęs viltį kada nors surasti tiesą tik per kontempliaciją, jis pradėjo bandyti savo sugebėjimą veikti ir šitaip darydamas negalėjo nesuvokti, kad kur žmogus veikia, ten jis pradeda procesus. Proceso sąvoka nėra nuoroda į is-

torijos ar gamtos objektyvią savybę; ji yra neišvengiamas žmogaus veiksmo padarinys. Pirmasis žmogaus įsiskverbimo į istoriją (*acting into history*) padarinys tas, kad istorija tampa procesu, ir labiausiai įtikinamas argumentas už žmogaus skverbimasį į gamtą mokslinio tyrimo pavidalu tai, kad šiandien, Whiteheado žodžiais, "gamta yra procesas".

Skverbtis į gamtą, žmogaus neprognozuojamumą perkelti į tą sritį, kur mes susiduriame su gaivališkomis jėgomis, kurių galbūt niekada nepajėgsime patikimai kontroliuoti, yra pakankamai pavojinga. Dar pavojingiau būtų nepaisyti to, kad pirmą kartą mūsų istorijoje žmogaus sugebėjimas veikti pradėjo dominuoti visiems kitiems - sugebėjimui stebėtis ir kontempliatyviai mąstyti ne mažiau negu *homo faber* ir žmogiškojo *animal laborans* sugebėjimams. Žinoma, tai nereiškia, kad nuo šiol žmonės nebenori ar nebepajėgia gaminti daiktų, mąstyti ar dirbti. Ne žmogaus sugebėjimai, bet jų išsidėstymo tvarka, lemianti jų tarpusavio santykius, gali keistis ir tikrai keičiasi istoriškai. Tokius pokyčius galima geriausiai pastebėti istoriškai besikeičiančiose žmogaus savęs interpretacijose, kurios, nors gali visiškai nesisieti su galutiniu žmogaus prigimties "kas", vis dar yra trumpiausi ir glausčiausi ištisų epochų dvasios liudijimai. Štai, kalbant schematiškai, klasikinės Antikos graikai pripažino, kad aukščiausia žmogaus gyvenimo forma yra gyvenimas polyje ir kad aukščiausias žmogaus sugebėjimas yra kalba - ζῷον πολιτικόν ir ζῷον λόγον ἔχον, pagal Aristotelio garsųjį dvejopą apibrėžimą; Roma ir Viduramžių filosofija žmogų apibrėžė kaip *animal rationale*; pradinėse moderniosios epochos stadijose žmogus pirmiausia buvo suvoktas kaip *homo faber*; XIX amžiuje žmogus buvo suprastas kaip *animal laborans*, kurio metabolizmas su gamta gali užtikrinti didžiausią žmogui prieinamą produktyvumą. Šių schematiškų apibrėžimų fone tam pasauliui, kuriame mums tenka gyventi, žmogų pritiktų apibrėžti kaip būtybę,

sugebančią veikti; juk šis sugebėjimas, atrodo, tapo visų kitų žmogaus sugebėjimų traukos centru.

Neabejotina, kad sugebėjimas veikti yra pavojingiausias iš visų žmogaus sugebėjimų ir galimybių, taip pat neabejotina, kad pačios žmonijos sukurtų pavojų, su kuriais ji susiduria šiandien, niekada nebūta anksčiau. Tokiais svarstymais nesiekiama siūlyti sprendimų ar patarinėti. Geriausiu atveju jie gali paskatinti nuodugniau ir rūpestingiau apmąstyti veiksmo, kuris niekada anksčiau taip atvirai nebuvo atskleidęs savo didybės ir pavojų, prigimtį ir vidines galimybes.

II. ISTORIJA IR ŽEMIŠKASIS NEMIRTINGUMAS

MODERNIOJI proceso samprata, apimanti ir istoriją, ir gamtą, moderniąją epochą atskiria nuo praeities daug radikaliau negu kokia nors kita konkreti idėja. Mūsų moderniam mąstymui niekas nėra prasminga savaime ir sau, net istorija ar gamta, kiekviena suvokta kaip visuma ir, žinoma, jokie pavieniai įvykiai fizikinėje tvarkoje ar konkretūs istoriniai įvykiai. Tokioje situacijoje esama lemtingo nenormalumo (*enormity*). Neregimi procesai įsiurbė kiekvieną apčiuopiamą daiktą, kiekvieną matomą individualų esinį, juos paversdami tik visa apimančio proceso funkcijomis. Tokios permainos nenormalumo mes beveik nepastebime, jei leidžiamės suklaidinami tokių bendrybių kaip pasaulio atkerėjimas ar žmogaus susvetimėjimas, bendrybių, kurios dažnai apima romantizuotą praeities vaizdinį. Proceso sąvoka implikuoja, kad konkretybė ir bendrybė, pavienis daiktas ar įvykis ir universali prasmė atsiskyrė. Procesas, kuris tik vienas teikia prasmę tam, kas vyksta, šitaip pasisavino universalumo ir reikšmingumo monopoliją.

Iš tiesų niekas kitas, labiau neskiria moderniosios istori-

jos sampratos nuo antikinės. Juk šis skirtumas nepriklauso nuo to, ar Antikoje buvo pasaulinės istorijos koncepcija, ar žmonijos, kaip visumos, idėja. Žymiai svarbiau yra tai, jog graikų ir romėnų istoriografija, nors ir kiek skyrėsi viena nuo kitos, abi laikė savaime suprantamu dalyku, kad kiekvieno įvykio, poelgio ar atsitikimo prasmė, ar, kaip pasakytų romėnai, pamoka, atsiskleidžia savaime ir per save. Žinoma, tai nepašalina nei priežastingumo, nei konteksto, kuriame kas nors atsitinka; Antika tai suprato ne blogiau už mus. Bet priežastingumas ir kontekstas buvo regimi paties įvykio skleidžiamoje šviesoje, apšviečiančioje konkretų žmogiškųjų dalykų segmentą; nebuvo tariama, kad jie turi nepriklausomą egzistenciją, kurios atžvilgiu įvykis būtų daugiau ar mažiau atsitiktinė, nors tiksli, išraiška. Visa, kas buvo padaryta ar nutikę, apimdavo ir atverdavo jos dalį "bendrosios" prasmės savo individualios formos rėmuose ir nereikalavo išsiskleidžiančio ir įsiurbiančio proceso tam, kad taptų reikšminga. Hėrodotas siekė "pasakyti, kas yra" (λέγειν τὰ ἐόντα), kadangi sakymas ir rašymas sutvirtina tai, kas bergždžia ir dūlu, visam tam "sukuria atmintį", pagal graikų idiomą: μνήμην ποιεῖσθαι; tačiau jis neabejojo, kad kiekvienas esamas ar buvęs dalykas savo prasmę turi savyje ir reikalauja tik žodžio, galinčio ją atverti (λόγοις δηλοῦν, "atskleisti per žodžius"), "didžius poelgius iškelti į viešumą", ἀπόδειξις ἔργων μεγάλων. Jo pasakojimo tėkmė pakankamai plati, kad apimtų daugelį istorijų, tačiau šioje tėkmėje niekas nerodo, kad bendrybė suteikia prasmę ir svarbą atskirybei.

Dėl tokio akcentų perslinkio nesvarbu, ar graikų poezija ir istoriografija įvykio prasmę įžvelgdavo praeinančioje didybėje, pateisinančioje palikuonių prisiminimą, ar kad romėnai suvokė istoriją kaip pavyzdžių, paimtų iš realios politinės elgsenos, lobyną, parodydami, ko tradicija, pirmtakų autoritetas reikalauja iš kiekvienos kartos ir ką praeitis su-

kaupė dabarties labui. Mūsų istorijos proceso samprata anuliuoja abi koncepcijas, grynajai laiko sekai suteikdama tokią svarbą ir tokį didingumą, kokių ji anksčiau niekada neturėjo.

Dėl šitokio laiko ir laiko sekos moderniojo akcentavimo dažnai buvo manoma, kad mūsų istorinės sąmonės ištakos glūdi žydiškoje ir krikščioniškoje tradicijoje, kuriai būdinga tiesiaeigio laiko samprata ir dieviškosios apvaizdos idėja, žmogaus istoriniam laikui teikianti išganymo plano vientisumą - idėją, kuri iš tikrųjų priešinga tiek individualių įvykių ir nutikimų akcentavimui klasikinėje Antikoje, tiek vėlyvosios Antikos ciklinio laiko koncepcijoms. Daug faktų buvo pateikta paremti tezei, kad moderniosios istorinės sąmonės ištakos glūdi krikščionių religijoje, o ši sąmonė atsiradusi sekuliarizuojantis iš pradžių grynai teologinėms kategorijoms. Sakoma, kad tik mūsų religinė tradicija pripažįsta pasaulio pradžią ir, krikščioniškasis variantas, pabaigą: jei žmogaus gyvenimą žemėje lemia dieviškasis išganymo planas, tada paprasčiausia jo seka privalo turėti svarbą, nepriklausomą nuo visų pavienių nutikimų ir juos peržengianti. Todėl - tęsiama argumentacija - "tiksliai apibrėžti pasaulio istorijos kontūrai" iki krikščionybės neegzistavo, ir pirmoji istorijos filosofija pateikta Augustino *De civitate Dei*. Ir iš tikrųjų teisinga, kad Augustino minty mes randame idėją, jog pati istorija, ir būtent tokia, kuri turi prasmę ir įprasmina, gali būti atskirta nuo pavienių istorinių įvykių, supintų į chronologinį pasakojimą. Jis aiškiai konstatuoja, kad "nors praeities žmogaus kūriniai susiję istoriniame pasakojime, pačios istorijos negalime laikyti žmogaus kūriniu".[19]

Tačiau šis panašumas tarp krikščioniškosios ir moderniosios istorijos sampratos yra apgaulingas. Jis grindžiamas lyginimu su vėlyvosios Antikos ciklinio laiko koncepcijomis ir neatsižvelgia į klasikinės Graikijos ir Romos istorijos koncepcijas. Toks lyginimas grindžiamas tuo, kad pats Augustinas,

atmesdamas pagoniškas laiko koncepcijas, pirmiausia domėjosi savosios eros ciklinio laiko teorijomis, kurių tikrai negali pripažinti joks krikščionis dėl Kristaus gyvenimo ir mirties žemėje absoliutaus unikalumo: "Tik kartą Kristus numirė už mūsų nuodėmes; ir prisikeldamas iš nimirusių jis daugiau nemirs"[20]. Bet šiuolaikiniai aiškintojai linkę pamiršti, kad Augustinas pabrėžė įvykio unikalumą, tokį pažįstamą mūsų ausims, turėdamas galvoje tik šį vieną įvykį - nelygstamą žmogaus istorijos įvykį, kai amžinybė, galima sakyti, įsiveržė į žemiškojo mirtingumo slinktį; tokio unikalumo jis niekada, skirtingai nei mes, nepriskyrė paprastiems pasaulio įvykiams. Tas paprastas faktas, kad istorijos problema krikščioniškajame mąstyme atsirado tik kartu su Augustinu, turėtų mus priversti suabejoti jos krikščioniškąja kilme, juolab kad ji atsirado, vartojant paties Augustino teologijos ir filosofijos terminus, atsitiktinumo dėka. Jo gyvenamuoju metu įvykusį Romos žlugimą krikščionys ir pagonys suvokė panašiai, kaip lemtingą įvykį, ir kaip tik šitokiam įsitikinimui įveikti Augustinas paskyrė trylika savo gyvenimo metų. Esmė, kaip jam atrodė, buvo ta, kad joks grynai pasaulio įvykis negali ar neturi kada nors būti itin svarbus žmogui. Jo abejingumas tam, ką mes vadiname istorija, buvo toks didelis, kad pasaulio įvykiams jis paskyrė tik vieną *Civitas Dei* knygą; o savo draugui ir mokiniui Orozijui pavesdamas parašyti "pasaulio istoriją", galvoje turėjo tik "tikrą pasaulio piktybių atvaizdą".[21]

Augustino požiūris į pasaulio istoriją iš esmės nesiskiria nuo romėniškojo, nors akcentai susikeičia vietomis: istorija pasilieka pavyzdžių lobynu, o įvykių išdėstymas laike pasaulio istorijos slinktyje lieka visai nesvarbus. Pasaulietiškoji istorija kartojasi, ir vienintelė istorija, kurioje esama unikalių ir nesikartojančių įvykių, prasideda Adomu ir baigiasi Kristaus gimimu bei mirtimi. Po to pasaulio jėgos kyla bei žlunga kaip ir praeityje ir kils bei žlugs iki pat pasaulio pabaigos,

bet jokia nauja pamatinė tiesa niekada vėl neapsireikš per tokius pasaulio įvykius, ir krikščionys neturėtų jiems teikti ypatingos reikšmės. Visoje tikroje krikščioniškoje filosofijoje žmogus yra tik "piligrimas žemėje" ir vien tik šis faktas ją skiria nuo mūsų istorinės sąmonės. Krikščioniui, kaip ir romėnui, pasaulio įvykiai svarbūs tuo, kad jie yra linkę kartotis pavyzdžiai, ir todėl veiksmas gali orientuotis į tam tikras standartizuotas struktūras. (Tai, tarp kitko, irgi labai toli nuo to, kaip graikai suprato herojišką poelgį, papasakotą poetų ir istorikų, laikomą savotišku kriterijumi, kuriuo galima matuoti savąjį sugebėjimą būti didžiam. Skirtumas tarp pripažinto pavyzdžio iš-tikimo pamėgdžiojimo ir pastangos į jį lygiuotis sutampa su skirtumu tarp romėniškos-krikščioniškos moralės ir to, kas buvo pavadinta agonistine (*agonal*) graikų dvasia, kuri nepripažino jokių "moralinių" skrupulų, o tik ἀεὶ ἀριστεύειν, nuolatinę pastangą būti geriausiu iš visų.) O mums, priešingai, istorija grindžiama prielaida, kad grynai pasaulietinis procesas pasakoja nuosavą istoriją ir kad, tiksliai kalbant, pasikartojimų būti negali.

Net dar svetimesnė moderniajai istorijos koncepcijai yra krikščioniškoji idėja, kad žmonija turi pradžią ir pabaigą, kad pasaulis buvo sukurtas laike ir galiausiai žlugs, kaip ir visi laikui paklūstą daiktai. Istorinė sąmonė atsirado ne tada, kai pasaulio sukūrimas buvo pradėtas laikyti chronologinio skaičiavimo išeities tašku (tai padarė žydai Viduramžiais); ir ji atsirado ne tada, kai Dionizijus Mažasis laiką pradėjo skaičiuoti nuo Kristaus gimimo. Panašios chronologinės schemos mums žinomos Rytų civilizacijoje, ir krikščioniškasis kalendorius pamėgdžiojo romėnų praktiką skaičiuoti laiką nuo Romos įkūrimo. Visiškai priešingas yra modernusis istorinių datų žymėjimas, įvestas tik XVIII amžiaus pabaigoje, Kristaus gimimą imantis kaip posūkio tašką, nuo kurio laikas skaičiuojamas tiek atgal, tiek į priekį. Ši chronologinė refor-

ma vadovėliuose pateikiama tik kaip techninis patobulinimas, išreiškiantis mokslo poreikius palengvinti tikslų senovės istorijos datų fiksavimą neklaidžiojant skirtingų laiko skaičiavimų labirinte. Vėliau Hegelis įkvėpė tokią interpretaciją, kuri modernioje laiko sistemoje įžvelgė tikrai krikščionišką chronologiją, nes Kristaus gimimas dabar atrodo taip, tarsi būtų tapęs pasaulinės istorijos posūkio tašku.[22]

Nė vienas iš šių aiškinimų nėra patenkinamas. Chronologinės reformos mokslo tikslais praeityje buvo daromos ne kartą, bet kasdieniame gyvenime nebuvo priimtos kaip tik todėl, kad jos buvo patogios tik mokslui ir neatitiko jokių visos visuomenės laiko suvokimo pokyčių. Lemiamas mūsų sistemos bruožas yra ne tas, kad Kristaus gimimas dabar pasirodo kaip pasaulio istorijos posūkio taškas, nes tai buvo pripažinta, ir daug labiau, prieš daugelį amžių, bet šis pripažinimas nepadarė panašaus į mūsų poveikio chronologijai, o veikiau tas, kad dabar pirmą kartą žmonijos istorija driekiasi atgal į begalinę praeitį, prie kurios mes galime pridurti tiek, kiek mums patinka, ir į kurią mes galime smelktis tolyn į priekį tiek, kiek ji driekiasi į begalinę ateitį. Ši dvejopa praeities ir ateities begalybė pašalina visus pradžios ir pabaigos vaizdinius, žmonijai suteikdama potencialų žemiškąjį nemarumą. Kas iš pirmo žvilgsnio atrodo panašu į pasaulinės istorijos sukrikščioninimą, visus religinius laiko vaizdinius iš tikrųjų pašalina iš pasaulio istorijos. Kiek turime galvoje tik pasaulio istoriją, gyvename panardinti į tą procesą be pradžios ir pabaigos, kaip tik todėl mums neleidžiantį puoselėti eschatologinių vilčių. Krikščioniškajam mąstymui nieko negali būti svetimesnio už šią žmonijos žemiškojo nemarumo koncepciją.

Žymus istorijos sampratos poveikis moderniosios epochos

sąmonei pasireiškė palyginti vėlai, ne anksčiau kaip paskutinį XVIII amžiaus trečdalį, santykinai greitai savo apogėjų pasiekdamas Hegelio filosofijoje. Pagrindinė Hegelio metafizikos sąvoka yra istorija. Vien tai nulemia, kad ši filosofija yra kraštutinė priešingybė visai ankstesnei metafizikai, kuri nuo Platono tiesos ir amžinosios Būties apsireiškimo ieškojo visur, išskyrus žmogiškųjų reikalų sritį - τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα, - apie kurią Platonas kalba su tokia panieka kaip tik dėl to, kad joje negalima rasti pastovumo, o todėl negalima tikėtis joje atverti tiesos. Įkandin Hegelio galvoti, kad tiesa glūdi ir atsiveria pačiame laikiškame procese, būdinga visai moderniajai istorinei sąmonei, nepriklausomai nuo to, kaip ji save išreiškia - Hegelio terminais ar ne. Humanistikos iškilimas XIX amžiuje buvo įkvėptas to paties jautrumo istorijai ir todėl aiškiai skyrėsi nuo ankstesnėse epochose nuolat atsinaujinančių Antikos atgaivinimų. Dabar žmonės pradėjo skaityti taip (pasak Meinecke's), kaip niekas ir niekada neskaitė anksčiau. Jie "skaitė, kad iš istorijos išspaustų galutinę tiesą, kurią ji gali pateikti Dievo ieškantiems žmonėms"; tačiau nebebuvo manoma, kad ši galutinė tiesa glūdi pavienėje knygoje, Biblijoje ar kokiame jos pakaitale. Pati istorija buvo laikoma tokia knyga, "žmogaus sielos epochose ir tautose" knyga, pagal Herderio apibrėžimą.[23]

Dabartiniai istorijos tyrinėjimai naujai nušvietė pereinamąjį laikotarpį nuo Viduriniųjų amžių prie moderniosios epochos, prieidami išvadą, kad modernioji epocha, prasidėjusi, kaip buvo manoma anksčiau, nuo Renesanso, glūdi pačioje Viduramžių šerdyje. Toks stipresnis nenutrūkstamumo, tolydumo akcentavimas, nors ir vertingas, turi vieną ydą: bandydamas nutiesti tiltą per bedugnę, religinę kultūrą skiriančią nuo sekuliarizuoto pasaulio, kuriame mes gyvename, jis neįmena (o veikiau apeina) didžiosios staigaus ir nepaneigiamo sekuliarizmo iškilimo mįslės. Jei "sekuliarizacija" suvo-

kiama tik kaip sekuliarizmo atsiradimas ir su juo susijęs transcendentinio pasaulio nykimas, tada nepaneigiama, kad modernioji istorinė sąmonė yra labai glaudžiai su juo susijusi. Tačiau tai jokiu būdu neimplikuoja abejotinos religinių ir trancendentinių kategorijų transformacijos į imanentiškus žemiškus tikslus bei standartus, ką primygtinai yra pabrėžę šiuolaikiniai idėjų istorikai. Visų pirma sekuliarizacija reiškia paprasčiausią religijos atskyrimą nuo politikos, ir šitai paveikė abi puses taip esmingai, kad visai neįtikinama tarti, jog įvyko laipsniška religinių kategorijų transformacija į sekuliarines sąvokas - o būtent tai stengiasi įrodyti nenutrūkstamo tolydumo šalininkai. Priežastis, dėl kurios jiems gali pavykti mus bent kiek įtikinti, glūdi bendroje idėjų prigimtyje, o ne tame laikotarpyje, kurį jie nagrinėja; tuo atveju, kai idėja visiškai atskiriama nuo jos pagrindo realioje patirtyje, nesunku nustatyti ryšį tarp jos ir beveik bet kurios kitos idėjos. Kitais žodžiais, jei mes tariame, kad egzistuoja kažkas panašaus į nepriklausomą grynųjų idėjų sritį, visos sąvokos ir idėjos negali būti nesusijusios, nes tokiu atveju visos jos atsiranda iš to paties šaltinio: kraštutinai subjektyviai suvokiamo žmogaus proto, amžinai žaidžiančio savo vaizdiniais, neveikiamo patirties ir nesusijusio su pasauliu, nesvarbu, kaip jis suvokiamas - kaip gamta ar kaip istorija.

Tačiau jei sekuliarizacija mes laikome įvykį, esantį istoriniame laike, o ne idėjų kaitoje, tada neiškyla klausimas, ar Hegelio "proto gudrybė" nėra dieviškosios apvaizdos sekuliarizacija, arba ar Marxo beklasė visuomenė atspindi Mesianizmo amžiaus sekuliarizaciją. Faktas yra tas, kad įvyko Bažnyčios ir valstybės atskyrimas, religiją išstumdamas iš viešojo gyvenimo, iš politikos pašalindamas visas religines sankcijas ir priversdamas religiją prarasti politinį elementą, kurį ji buvo įgijusi tais amžiais, kai Romos Katalikų Bažnyčia veikė kaip Romos imperijos įpėdinė. (Tai nereiškia, kad toks

atskyrimas religiją pavertė visai "privačiu reikalu". Šitoks privatumo tipas religijoje atsiranda, kai tironiškas režimas uždraudžia viešą Bažnyčių veiklą, atimdamas iš tikinčiojo tą viešą erdvę, kurioje jis gali pasirodyti kartu su kitais ir būti jų matomas. Vieša-sekuliari sritis, arba politinė sritis, kalbant tiksliai, apima viešą-religinę sritį ir teikia jai prieglobstį. Tikintysis gali būti Bažnyčios narys ir tuo pat metu veikti kaip pilietis, priklausantis didesniam junginiui, sudarytam iš visų, priklausančių Miestui.) Šitokia sekuliarizacija dažnai buvo įgyvendinama žmonių, kurie nė kiek neabejojo tradicinio religinio mokymo tiesa (net Hobbesas mirties patale baisingai bijojo "pragaro liepsnų", o Descartes'as meldėsi Nekaltajai Mergelei), ir jokie šaltiniai mums neduoda pagrindo visus tuos, kurie parengė ar padėjo įgyventinti naują nepriklausomą pasaulietinę sritį, įtarti slaptu ar nesąmoningu ateizmu. Visa, ką mes galime pasakyti, yra tai, kad jų tikėjimas ar jo stoka neįtakojo sekuliarumo. Štai XVII amžiaus politikos teoretikai sekuliarizaciją įgyvendino politinį mąstymą atskirdami nuo teologijos ir primygtinai pabrėždami, kad prigimtinio įstatymo taisyklės pagrindžia politinį korpusą net jei Dievas neegzistuoja. Tai buvo ta pati mintis, kuri vertė Grocijų sakyti, kad "net Dievas negali padaryti, kad dukart du nebūtų keturi". Svarbiausia buvo ne neigti Dievo egzistavimą, o pasaulietinėje srityje atrasti nepriklausomą, imanentinę prasmę, kurios net Dievas negalėtų pakeisti.

Anksčiau buvo pabrėžta, jog svarbiausias pasaulietinės srities atsiradimo moderniojoje epochoje padarinys buvo tas, kad tikėjimas individo nemirtingumu - ar tai būtų sielos nemirtingumas, ar, dar svarbiau, kūno prisikėlimas - prarado saistančią politinę galią. Dabar iš tikrųjų "buvo neišvengiama, kad žemiškieji palikuonys vėl taptų principine vilties substancija", bet iš to neišplaukia, kad įvyko tikėjimo po-

mirtiniu gyvenimu sekuliarizacija ar kad toks naujas požiūris iš esmės buvo tik "pertvarkymas krikščioniškų idėjų, kurias jis siekia pakeisti".[24] Iš tikrųjų atsitiko tai, kad politikos problema atgavo tą svorį ir lemtingą svarbą žmonių egzistencijai, kurios ji nebeturėjo nuo Antikos laikų, nes buvo nesutaikoma su griežtu krikščionišku pasaulietiškumo supratimu. Ir graikams, ir romėnams, nežiūrint visų skirtumų, politinį korpusą pagrindžia žmogaus poreikis įveikti žmogaus gyvenimo mirtingumą ir žmogaus poelgių bergždumą. Už politinio korpuso žmogaus gyvenimas buvo ne tik ir net ne pirmiausia nesaugus, t.y. palenktas kitų prievartai; jis neturėjo prasmės ir orumo, nes esant bet kokioms aplinkybėms jis negalėjo po savęs palikti jokių pėdsakų. Tokia buvo priežastis, dėl kurios graikų mąstymas prakeikė visą privataus gyvenimo sritį, kurios "idiotizmą"* nulėmė tai, kad joje buvo rūpinamasi tik išlikimu; ir kaip tik tai nulėmė Cicerono teiginį, kad tik kurdama ir saugodama politines bendruomenes žmogiškoji dorybė gali vaikščioti dievų keliais [25]. Kitaip tariant, moderniosios epochos sekuliarizacija išstūmė į priekį tą veiklą, kurią Aristotelis vadino ἀθανατίζειν, terminas, kurio atitikmens nesama gyvosiose kalbose. Priežastis, dėl kurios aš miniu šį žodį, vėlgi yra ta, kad jis veikiau nurodo į "pakilimo iki nemirtingumo" veiklą, o ne į objektą, kuris turėtų tapti nemirtingas. Siekti nemirtingumo gali reikšti - o taip iš tikrųjų buvo ankstyvojoje Graikijoje - tapti nemirtingu per šlovingus poelgius ir įgyti nemirtingą šlovę; taip pat tai gali reikšti prie dirbtinio žmogaus pasaulio pridėti kažką patvaresnį už mus pačius; ir tai gali reikšti, kaip kalbant apie filosofus, paskirti gyvenimą nemirtingiems dalykams. Bet kuriuo atveju šis žodis žymėjo veiklą, o ne tikėjimą, o tai, ko

*Žodis kilęs iš sen. graikų kalbos būdvardžio ἴδιος - nuosava, asmeniška, privatu.

reikalavo toji veikla, buvo nedūlanti erdvė, užtikrinanti, kad "pakilimas iki nemirtingumo" nebūtų bergždžias.[26]

Mums, prie nemirtingumo idėjos pripratusiems tik dėl meno kūrinių ilgaamžiškumo ir galbūt dėl santykinio pastovumo, kurį priskiriame visoms didžiosioms civilizacijoms, gali pasirodyti neįtikinama, kad nemirtingumo siekis galėtų būti politinių bendruomenių pagrindas.[27] Tačiau graikams pastarasis atvejis galėjo būti daug labiau savaime suprantamas, negu pirmasis. Ar Periklis nebuvo įsitikinęs, kad didžiausias pagyrimas, kurį jis gali išsakyti Atėnams, buvo mintis, kad jiems nebereikia "Homėro ir kitų, turinčių jo sugebėjimą", bet kad polio dėka atėniečiai po savęs visur palieka "nesugriaunamus paminklus"?[28] Tai, ką padarė Homėras, buvo žmogaus poelgių "įamžinimas"[29], o polis gali apsieiti be "kitų, turinčių jo sugebėjimą", pagalbos, nes kiekvienam savo piliečiui jis duoda tą viešą politinę erdvę, kuri, kaip manyta, jo veiksmams suteiks nemirtingumą. Po Sokrato mirties išaugęs filosofų apolitiškumas, jų reikalavimas būti išlaisvintiems nuo politinės veiklos ir jų primygtinė pastanga įgyvendinti nepraktinę, grynai teorinę ἀθανατίζειν už politinio gyvenimo srities turėjo tiek filosofines, tiek politines priežastis, bet viena iš politinių priežasčių tikrai buvo stiprėjantis polio gyvenimo irimas, šio konkretaus politinio korpuso tvarumą, jau nekalbant apie nemirtingumą, daręs vis labiau abejotiną.

Senovės filosofijos apolitiškumas išpranašavo daug radikalesnį ankstyvosios krikščionybės antipolitinį nusistatymą, kuris visgi su visu savo ekstremizmu išliko tik tol, kol Romos imperija visoms tautoms ir visoms religijoms užtikrino patvarų politinį pagrindą. Per šiuos ankstyvuosius mūsų eros amžius įsitikinimas, kad žemiškieji dalykai yra dūlūs, buvo religinis ir lėmė tikėjimą tų, kurie nenorėjo turėti nieko bendra su politikos reikalais. Visa tai labai pakeitė lemtinga Ro-

mos žlugimo patirtis, Amžinojo miesto nusiaubimas, po kurio joks amžius nebetikėjo, kad koks nors žmogaus kūrinys, ir visų pirma politinė struktūra, gali trukti amžinai. Kai dėl krikščioniškojo mąstymo, tai buvo tik dar vienas jo įsitikinimų patvirtinimas. Kaip pabrėžė Augustinas, tai nebuvo labai svarbu. Krikščionims tik atskiras žmogus yra nemirtingas, bet daugiau niekas šiame pasaulyje, nei žmonija kaip visuma, nei pati žemė, o mažiausiai dirbtinis žmogaus pasaulis. Tik transcenduojant šį pasaulį galima įvykdyti įamžinančius veiksmus, o vienintelė institucija, kuri gali būti pateisinta pasaulietinėje srityje, yra Bažnyčia, *Civitas Dei* žemėje, kuriai atiteko politinės atsakomybės našta ir į kurią turi būti nukreipti visi tikri politiniai impulsai. Kad šioji krikščionybės ir jos ankstesnių antipolitinių impulsų transformacija į didingą ir tvarią politinę instituciją tapo išvis įmanoma visai neiškreipiant Evangelijos, beveik visiškai nulėmė Augustinas, kuris, nors vargu ar jį galima laikyti mūsų istorijos sampratos tėvu, galbūt yra krikščioniškosios politikos dvasinis autorius ir, be abejonės, didžiausias jos teoretikas. Čia svarbiausia buvo tai, kad jis, vis dar tvirtai besilaikąs romėniškosios tradicijos, prie krikščioniškosios amžinojo gyvenimo sąvokos galėjo pridurti būsimojo *civitas, Civitas Dei,* kur žmonės net pomirtiniame gyvenime gyvens bendruomenėje, idėją. Be šio augustiniškojo krikščioniškojo mąstymo performulavimo krikščionių politikai būtų galėję likti tuo, kas jie buvo ankstyvaisiais amžiais - gyvu prieštaravimu. Augustinas galėjo išnarplioti šią dilemą, nes jam į pagalbą atėjo pati kalba: lotyniškas žodis "gyventi" visada sutapdavo su *inter homines esse,* "būti tarp žmonių", ir todėl amžinasis gyvenimas pagal romėniškąją interpretaciją turėjo reikšti, kad joks žmogus niekada negali atsiskirti nuo kitų žmonių, nors mirdamas jis privalo palikti žemę. Šitaip žmonių priklausomybės faktas, viena iš pamatinių politinio gyvenimo sąlygų, sukaustė

žmogaus "prigimtį" net vyraujant individualaus nemirtingumo idėjai ir nepriklausė prie tų požymių, kuriuos ši "prigimtis" įgijo puolus Adomui ir kurie politiką tik pasaulietine prasme padarė nuodėmingo gyvenimo žemėje būtinybe. Savo įsitikinimą, kad tam tikras politinis gyvenimas turi egzistuoti nenuodėmingumo, net ir šventumo sąlygomis, Augustinas sutelkė į vieną sakinį: *Socialis est vita sanctorum*, net šventųjų gyvenimas yra gyvenimas kartu su kitais žmonėmis.[30]

Jei visų žmogaus kūrinių dūlumo įžvalga krikščioniškajam mąstymui ypatingos reikšmės neturėjo ir net didžiausias krikščionybės mąstytojas galėjo ją suderinti su politikos nepasaulietinėje sferoje koncepcija, ji tapo labai neraminanti moderniojoje epochoje, kai pasaulietinė žmogaus gyvenimo sritis išsilaisvino nuo religijos. Religijos ir politikos atskyrimas reiškė, kad nepriklausomai nuo to, kuo tiki individas kaip Bažnyčios narys, kaip pilietis, jis veikia ir elgiasi remdamasis žmogaus mirtingumo prielaida. Tai, kad Hobbesas bijojo pragaro liepsnų, nė mažiausiai neįtakojo jo koncepcijos, pagal kurią valdžia yra Leviatanas, mirtingas dievas, pagarbioje baimėje laikantis visus žmones. Politiniu požiūriu, pačioje pasaulietinėje srityje sekuliarizacija reiškė ne daugiau, ne mažiau, o tai, kad žmonės dar kartą tapo mirtingi. Jei tái padėjo jiems iš naujo atrasti Antiką, ką mes vadiname humanizmu, ir dėl ko graikišjieji bei romėniškieji šaltiniai vėl prabilo suprantamesne kalba, atitinkančia daug panašesnę į jų pačių patirtį, tai jokiu būdu neleido jiems praktiškai formuoti savo elgesio pagal graikiškus ar romėniškus pavyzdžius. Senovės žmonių įsitikinimas, kad pasaulio būtis patvaresnė už atskirų žmonių būtį ir kad politinės struktūros užtikrina žmogiškąjį išlikimą po mirties nebeatsigavo, todėl antikinė mirtingo gyvenimo priešstata daugiau ar mažiau nemir-

tingam pasauliui išnyko iš jų akiračio. Dabar tiek gyvenimas, tiek pasaulis tapo dūlūs, mirtingi ir bergždi.

Šiandien mums sunku suvokti, kad tokia absoliutaus mirtingumo situacija žmonėms galėjo būti nepakeliama. Tačiau atsigręždami į moderniosios epochos raidą iki pat mūsų, šiuolaikinio pasaulio, pradžios, matome, kad praėjo šimtmečiai, kol mes apsipratome su absoliutaus mirtingumo idėja ir mintis apie jį mūsų jau nebekankina, o senoji individualaus nemirtingo gyvenimo mirtingame pasaulyje ir mirtingo gyvenimo nemirtingame pasaulyje alternatyva prarado prasmę. Tačiau šiuo požiūriu, kaip ir daugeliu kitų, mes skiriamės nuo visų ankstesnių amžių. Mūsų istorijos samprata, nors tai iš esmės moderniosios epochos samprata, nulemta pereinamojo laikotarpio, kai religinis įsitikinimas nemirtingumu prarado įtaką pasaulietiškam gyvenimui, o šiuolaikinis abejingumas nemirtingumo klausimui dar nebuvo atsiradęs.

Jei nekreipsime dėmesio į šiuolaikinį abejingumą ir liksime tradicinės alternatyvos ribose, nemirtingumą priskirdami arba gyvenimui, arba pasauliui, tada akivaizdu, kad ἀθανατίζειν, tapsmas nemirtingu, kaip mirtingų žmonių veikla, gali būti prasmingas tik tada, jei nesama pomirtinio gyvenimo garantijų. Tačiau tą pačią akimirką tai tampa beveik būtinybe, jei tik apskritai dar rūpinamasi nemirtingumu. Todėl būtent ieškodama griežtai pasaulietinės nuolatinio tvarumo srities modernioji epocha atrado potencialų žmonijos nemirtingumą. Kaip tik tai aiškiai išreikšta mūsų kalendoriuje; toks yra tikrasis mūsų istorijos sampratos turinys. Istorija, nusidriekianti į dvejopą, praeities ir ateities begalybę, gali užtikrinti nemarumą žemėje panašiai kaip graikų polis ar romėnų respublika užtikrino, kad žmogaus gyvenimas ir žmogaus poelgiai, jei juose būta kažko esminga ir kažko didaus, įgis griežtai žmogišką ir žemišką tvarumą šiame pasaulyje. Didysis šios sampratos pranašumas yra tas, kad dve-

jopa istorinio proceso begalybė sukuria laiko erdvę, kurioje pabaigos idėja beveik neįsivaizduojama, o jos didysis trūkumas, palyginti su antikine politikos teorija, atrodo, yra tas, kad tvarumas susiejamas su kintamu procesu, o ne su stabilia struktūra. Tuo pat metu įamžinantis procesas tampa nepriklausomas nuo miestų, valstybių ir tautų; jis apima visą žmoniją, kurios istoriją Hegelis tokiu būdu galėjo suvokti kaip nepertraukiamą Dvasios raidą. Šitaip žmonija nustoja būti tik gamtos rūšimi, o tai, kas žmogų skiria nuo gyvulio, jau nebėra tik tai, kad jis turi kalbą, (λόγον ἔχων), kaip apibrėžė Aristotelis, ar kad jis turi protą, kaip buvo apibrėžta Viduramžiais (*animal rationale*): jį išskiria pats jo gyvenimas, t.y. vienintelis dalykas, kuris, pagal tradicinį apibrėžimą, sieja jį su gyvūnais. Droyseno, galbūt mąsliausio XIX amžiaus istoriko, teigimu: "Kas gyvūnams ir augalams yra jų rūšys [...] tas žmogiškoms būtybėms yra istorija"[31].

III. ISTORIJA IR POLITIKA

JEI akivaizdu, kad mūsų istorinė sąmonė niekada nebūtų buvusi įmanoma iš naujo neišaukštinus pasaulietiškosios srities, nebuvo taip akivaizdu, kad iš istorinio proceso bus pareikalauta žmogaus poelgiams ir kentėjimams šioje žemėje suteikti būtiną naują prasmę ir svarbą. Ir iš tikrųjų prasidedant moderniajai epochai viskas rodė, kad politinė veikla ir politinis gyvenimas bus išaukštintas, o XVI bei XVII amžius, turtingas naujų politinių filosofijų, vis dar pačiai istorijai nesuteikė reikšmės. Priešingai, buvo labiau stengtasi nusikratyti praeitimi, o ne reabilituoti istorijos procesą. Skiriamasis Hobbeso filosofijos bruožas yra tiesmukiška orientacija į ateitį ir iš to išplaukianti teleologinė minties ir veiksmo interpretacija. Moderniajai epochai būdingas įsitikinimas, kad žmogus

gali pažinti tik tai, ką pats padarė, atrodo, veikiau atitinka veiksmo šlovinimą, o ne esmingai kontempliatyvią istoriko ir apskritai istorinės sąmonės nuostatą.

Todėl viena iš priežasčių, nulėmusių priešišką Hobbeso požiūrį į tradicinę filosofiją, buvo ta, kad, kitaip nei visa ankstesnė metafizika, sekusi įkandin Aristotelio ir laikiusi, kad smelkimasis į pirmąsias visų dalykų priežastis esąs svarbiausias filosofijos uždavinys, Hobbesas, priešingai, tvirtino, kad filosofijos uždavinys - nustatyti tikslus bei siekinius ir sukurti racionalią veiksmo teleologiją. Ši nuostata Hobbesui buvo tokia svarbi, kad jis primygtinai pabrėždavo, jog gyvuliai taip pat sugeba suvokti priežastis ir kad kaip tik todėl šis sugebėjimas negali lemti skirtumo tarp žmogaus ir gyvulio gyvenimo; tą skirtumą jis įžvelgė sugebėjime apskaičiuoti "kokios nors esamos ar ankstesnės priežasties padarinius [....], kurio jokių požymių nemačiau niekada ir niekur, išskyrus žmogų".[32] Modernioji epocha iš pat pradžių ne tik sukūrė naują ir radikalią politinę filosofiją - Hobbesas yra tik vienas pavyzdys, nors galbūt pats įdomiausias - tuo pat metu ji pirmą kartą sukūrė filosofus, siekiančius orientuotis į politinės srities poreikius, ir toji nauja politinė orientacija būdinga ne tik Hobbesui, bet ir, *mutatis mutandis*, Locke'ui bei Hume'ui. Galima sakyti, kad hėgeliškai metafizikos transformacijai į istorijos filosofiją parengė kelią pastangos nusikratyti metafizikos politinės filosofijos labui.

Apmąstant moderniąją istorijos sampratą, viena lemtingiausių problemų yra paaiškinti jos staigų iškilimą per paskutinį XVIII amžiaus trečdalį ir atitinkamą dėmesio grynam politiniam mąstymui susilpnėjimą. (Reikia pasakyti, kad Vico buvo pirmtakas, kurio įtaka pradėta jausti trečioje kartoje po jo mirties.) Kur dar išliko tikras dėmesys politinei teorijai, jis baigėsi neviltimi, kaip atsitiko Tocqueville'iui, arba politikos ir istorijos painiojimu, kaip atsitiko Marxui. Juk tik

neviltis galėjo įkvėpti Tocqueville'io teiginį, kad "nuo tada, kai praeitis nustojo apšviesti ateitį, žmogaus protas klaidžioja sutemose"? Tokia yra tikroji išvada, išplaukianti iš didžiojo veikalo, kuriame jis "apmetė moderniojo pasaulio visuomenės kontūrus" ir kurio įvade jis paskelbė, kad "naujam pasauliui reikalingas naujas politikos mokslas".[33] Ir kas, jei ne painiava - atleistina pačiam Marxui ir fatališka jo pasekėjams - galėjo lemti marksiškąjį veiksmo tapatinimą su "istorijos darymu"?

Marxo išskleista "istorijos darymo" koncepcija padarė įtaką, toli peržengiančią įsitikinusių marksistų ar ryžtingų revoliucionierių rato ribas. Nors ji glaudžiai susijusi su Vico idėja, kad istorija padaryta žmogaus, skirtingai nei "gamta", padaryta Dievo, skirtumas tarp jų yra lemtingas. Vico, kaip vėliau Hegeliui, istorijos koncepcijos svarba buvo visų pirma teorinė. Nė vienam iš jų niekada nešovė į galvą šią koncepciją taikyti tiesiogiai, ją naudojant kaip veiksmo principą. Tiesa, jų supratimu, atsiskleidžia kontempliatyviam, į praeitį nukreiptam istoriko žvilgsniui; o istorikas, pajėgdamas apžvelgti šį procesą kaip visumą, gali nekreipti dėmesio į veikiančių žmonių "siaurus tikslus", verčiau susitelkdamas ties "aukštesniais tikslais", kurie realizuojami už jų nugarų (Vico). Kita vertus, Marxas tokią istorijos sampratą susiejo su teleologinėmis politinėmis ankstesniųjų moderniosios epochos fazių filosofijomis, todėl jo mąstyme "aukštesnieji tikslai" - kurie, pagal istorijos filosofus atsiveria tik atbuliniam istoriko ir filosofo žvilgsniui - gali tapti sąmoningais politinio veiksmo tikslais. Esmė ta, kad Marxo politinė filosofija buvo pagrįsta ne veiksmo ir veikiančio žmogaus analize, o, priešingai, hėgeliškuoju istorizmu. Buvo politizuotas būtent istorikas ir istorijos filosofas. Tuo pačiu ilgaamžis veiksmo tapatinimas su darymu ir gaminimu buvo papildytas ir patobulintas, galima sakyti, kontempliatyvų istoriko žvilgsnį tapatinant

su amatininką orientuojančio ir bet kokį darymą pranokstančio modelio (εἶδος, arba "forma", iš kurios Platonas išvedė savo idėjas) kontempliacija. O šios kombinacijos pavojingos ne dėl to, kad tai, kas anksčiau buvo transcendentiška, imta imanentizuoti, kaip dažnai manoma, neva Marxas bandęs žemėje įkurti rojų, anksčiau nukeltą į anapus. Nežinomų ir nepažinių "aukštesnių tikslų" transformavimo į planuojamus ir siekiamus tikslus pavojus buvo tas, kad prasmė ir prasmingumas buvo transformuoti į tikslus - tai atsitiko, kai Marxas hėgeliškąją visos istorijos prasmę (progresuojančią Laisvės idėjos išsklaidą ir įgyvendinimą) padarė žmogaus veiklos tikslu ir, be to, kai jis, sutinkamai su tradicija, šį šalutinį "tikslą" suvokė kaip gamybos proceso galutinį produktą. Tačiau nei laisvė, nei kokia nors kita prasmė niekada negali būti žmogaus veiklos produktas tokia pat prasme, kaip stalas aiškiai yra dailidės veiklos galutinis produktas.

Auganti moderniojo pasaulio beprasmybė galbūt niekur nebuvo nujausta aiškiau negu šiame prasmės ir tikslo tapatinime. Prasmė, kuri niekada negali būti veiklos tikslas, bet kartu neišvengiamai atsiranda iš žmogaus poelgių po to, kai pats veiksmas baigiasi, dabar buvo siekiama pasitelkiant tikslų ir organizuotų priemonių mašineriją, būdingą konkretiems, tiesioginiams konkretaus veiksmo tikslams; atsitiko taip, tarsi pati prasmė pabėgo iš žmogaus pasaulio ir žmonėms nebeliko nieko, išskyrus nesibaigiančią tikslų grandinę, kuriai skleidžiantis visų ankstesnių pasiekimų prasmingumą nuolat paneigdavo būsimieji tikslai ir siekiniai. Atsitiko taip, tarsi žmonės staiga tapo akli pamatiniams skirtumams tarp prasmės ir tikslo, tarp bendrybės ir atskirybės, ar, kalbant gramatiškai, skirtumui tarp "dėl ko nors..." ir "tam, kad..." (pavyzdžiui, tarsi dailidė užmiršo, kad tik jo konkretūs veiksmai darant stalą atliekami "tam, kad", bet kad visą jo, kaip dailidės, gyvenimą valdo visai kas kita, būtent visa apiman-

ti idėja, "dėl kurios" visų pirma jis ir tapo dailide). Tą akimirką, kai užmirštami tokie skirtumai ir kai prasmės išsigimsta į tikslus, atsitinka taip, kad patys tikslai nebėra patikimi, nes skirtumas tarp priemonių bei tikslų nebesuvokiamas ir galiausiai visi tikslai išsigimsta į priemones.

Šioje versijoje, politiką išvedančioje iš istorijos ar veikiau politinę sąmonę išvedančią iš istorinės sąmonės - jokiu būdu nebūdingoje konkrečiai tik Marxui ar apskritai pragmatizmui - mes nesunkiai galime įžvelgti ilgaamžę pastangą išvengti nesėkmių ir dužumo, susijusių su žmogaus veiksmu, jį suvokiant pagal darymo įvaizdį. Paties Marxo teoriją nuo kitų teorijų, grindžiamų "istorijos darymo" koncepcija, skiria tik tai, kad tik jis vienas suprato, jog jei istorija traktuojama kaip darymo ar gaminimo proceso objektas, turi ateiti akimirka, kai šis "objektas" bus užbaigtas, ir jei įsivaizduojama, kad įmanoma "daryti istoriją", negalima išvengti išvados, kad ateis istorijos pabaiga. Jei tik mes girdime kalbas apie didingus politikos tikslus, pvz., apie sukūrimą naujos visuomenės, kurioje visiems laikams bus užtikrintas teisingumas, ar apie kovą, kad visi karai pasibaigtų, ar apie tai, kad visame pasaulyje per prievartą turi būti užtikrinta demokratija, mes patenkame į tokio mąstymo sritį.

Šiame kontekste svarbu neišleisti iš akių, kad čia istorijos procesas, toks, koks jis pasirodo mūsų kalendoriuje, nusidriekdamas į praeities ir ateities begalybę, atmetamas, ir jį išstumia visai kitoks procesas, kurio esmė - padaryti ką nors, kas turi pradžią ir pabaigą; todėl tokio proceso sklaidos dėsniai gali būti nustatyti (pavyzdžiui, kaip dialektinis judėjimas), o jo vidinis turinys gali būti atskleistas (pavyzdžiui, kaip klasių kova). Tačiau toks procesas negali užtikrinti žmonėms jokio nemirtingumo, nes jo pabaiga panaikina ir padaro nesvarbiu tai, kas buvo anksčiau: geriausia, ką žmonija gali padaryti su istorija, tai užmiršti visą tą nelaimingą aferą,

kurios vienintelis tikslas buvo panaikinti save pačią. Be to, jis negali suteikti prasmės konkretiems įvykiams, nes visą konkretybę jis pavertė priemonėmis, kurių prasmingumas išnyksta tą akimirką, kai galutinis produktas padarytas: pavieniai įvykiai ir kančios turi ne daugiau prasmės nei plaktukas ir vinys padaryto stalo atžvilgiu.

Mums pažįstama ta keista galutinė beprasmybė, bylojanti iš visų griežtai utilitarinių filosofijų, kurios buvo tokios įprastos ir tokios būdingos moderniosios epochos ankstyvajai industrinei fazei, kai žmonės, sužavėti naujų gamybos galimybių, apie viską mąstė priemonių ir tikslų terminais, t.y. kategorijomis, kurių galiojimo šaltinis ir pagrindas buvo vartojimo objektų gamybos patirtis. Keblumas glūdi tikslo ir priemonės kategorijų struktūroje, kuri kiekvieną pasiektą tikslą tuojau pat paverčia priemone siekti naujam tikslui, tokiu būdu, galima sakyti, sugriaudama prasmę visur, kur tik [ši struktūra] yra taikoma, neišskiriant nė paties regimai nesibaigiančio utilitarinio klausinėjimo (Kokia nauda iš...?). Regimai nesibaigiančio proceso viduje, kur šiandieninis tikslas tampa priemone geresnei rytdienai, iškyla vienas klausimas, į kurį niekada negali atsakyti joks utilitarinis mąstymas: "O kokia nauda iš naudos?", kaip jį kartą glaustai suformulavo Lessingas.

Šitokia visų tikrai utilitarinių filosofijų beprasmybė galėjo būti nesuprasta Marxo, mat jis galvojo, kad po to, kai Hegelis, sukurdamas savo dialektiką, atskleidė visų, gamtinių ir istorinių, judėjimų dėsnį, jis pats surado šio dėsnio šaltinį bei turinį istorinėje realybėje, o kartu suprato konkrečią prasmę tos fabulos, kurią pasakoja istorija. Klasių kova - Marxui atrodė, kad ši formulė atveria visos istorijos paslaptis, kaip atrodė, jog traukos dėsnis atveria visas gamtos paslaptis. Šiandien, po to, kai mums buvo pateikinėjama viena tokia istorinė konstrukcija po kitos, viena formuluotė po kitos, jau

nebekyla klausimas, ar teisinga yra viena ar kita konkreti formuluotė. Tai, kas visuose tokiuose bandymuose manoma esant prasme, faktiškai yra tik schema (*pattern*), ir utilitarinio mąstymo ribose niekas, išskyrus schemas, neturi prasmės, nes tik schemos gali būti "padarytos", tuo tarpu prasmės - ne, bet, kaip ir tiesa, jos gali tik atsiverti ar pasirodyti. Marxas buvo tik pirmasis - ir pats didžiausias iš istorikų - schemą supainiojęs su prasme, ir iš jo vargu ar buvo galima laukti supratimo, kad beveik nesama tokios schemos, į kurią praeities įvykiai negalėtų būti įspraudžiami taip pat tvarkingai ir nuosekliai, kaip ir į jo [schemą]. Marxo schema bent jau buvo pagrįsta viena svarbia istorine įžvalga; nuo to laiko mes matėme, kaip istorikai praeities faktų labirintą nesidrovėdami sprausdavo į tokią schemą, kokia jiems patinka. Dėl šios priežasties tariamai svaresnės bendrosios "prasmės" sugriauna faktinę konkretybę ir net pamatinę faktinę viso istorinio proceso struktūrą, t.y. chronologiją.

Negana to, Marxas sukūrė savo schemą, užhipnotizuotas veiksmo ir vedamas nekantrumo istorijos atžvilgiu. Jis yra paskutinis iš tų mąstytojų, kurie stovėjo ant ribos tarp ankstyvojo moderniosios epochos intereso politikai ir vėlyvojo jos dėmesio istorijai. Galima nustatyti, kur modernioji epocha atsisakė savo išankstinių pastangų sukurti naują politinę filosofiją, iš naujo atrandant pasaulietiškąją sritį, prisiminus tą akimirką, kai buvo atsisakyta prancūziško revoliucinio kalendoriaus, praėjus vienam dešimtmečiui; po to revoliucija, galima sakyti, buvo vėl įsieta į istorijos procesą su jam būdingu dvejopu nusidriekimu į begalybę. Tarsi buvo pripažinta, kad net revoliucija, kuri kartu su Amerikos Konstitucijos paskelbimu vis dar yra didžiausias moderniosios politinės istorijos įvykis, savaime neturi pakankamai prasmės, kad ją būtų galima laikyti naujo istorinio proceso pradžia. Juk respublikoniškojo kalendoriaus buvo atsisakyta ne tik dėl

Napoleono troškimo valdyti imperiją ir susilyginti su karūnuotomis Europos galvomis. Šis atsisakymas kartu implikavo atsisakymą - nežiūrint pasaulietiškumo teisių atstatymo - perimti Antikos žmonių įsitikinimą, kad politiniai veiksmai yra prasmingi, nežiūrint jų vietos istorijoje, ir ypač atsisakymą pripažinti romėnišką tikėjimą įkūrimo šventumu, lydimą papročio laiką skaičiuoti nuo įkūrimo datos. Iš tikrųjų Prancūzijos revoliucija, kurią įkvėpė romėniškoji dvasia ir kuri pasirodė pasauliui, kaip mėgdavo sakyti Marxas, romėniškais drabužiais, persimainė daugiau nei vienu požiūriu.

Tokią pat svarbią gairę, žyminčią dėmesio perslinkį nuo ankstyvojo intereso politikai prie vėlyvojo intereso istorijai, randame Kanto politinėje filosofijoje. Kantui, sveikinusiam Rousseau kaip "moralės pasaulio Newtoną" ir savo amžininkų pagerbtam kaip žmogaus teisių teoretikui[34], vis dar buvo sunku susidoroti su naująją istorijos idėja, į kurią jo dėmesį veikiausiai atkreipė Herderio raštai. Jis yra vienas iš paskutiniųjų filosofų, rimtai nusiskundžiančių "beprasmiška žmogiškųjų dalykų eiga", istorinių įvykių ir sąjūdžių "melancholišku atsitiktinimu", tuo beprasmišku, beviltišku "klaidos ir smurto mišiniu", kaip Goethe kartą yra apibūdinęs istoriją. Tačiau Kantas irgi matė tai, ką kiti buvo įžvelgę iki jo: jei tik į istoriją pažvelgiama kaip į visumą (*im Grossen*), o ne kaip į pavienius įvykius ir nuolat žlungančius veikiančių žmonių planus, staiga viskas įgauna prasmę, nes visada įmanoma bent jau joje įžvelgti fabulą. Procesas kaip visuma atrodo sąlygojamas "gamtinio tikslo", nežinomo veikiantiems žmonėms, bet suprantamo tiems, kurie pasirodė po jų. Siekdami savų tikslų be jokios prasmės, žmonės, atrodo, yra vedami "proto gijos".[35]

Neprošal pastebėti, jog Kantas, kaip ir Vico, jau suprato tai, ką vėliau Hegelis pavadino "proto gudrybe" (Kantas kartą tai pavadino "gamtos klasta"). Jis net turėjo rudimen-

tinę įžvalgą į istorinę dialektiką, pastebėdamas, kad gamta siekia savo visuotinių tikslų per "žmonių antagonizmą visuomenėje [...], be kurio žmonės, ramūs kaip avys, vargiai suvoktų, kaip priskirti savo egzistencijai vertę, didesnę už tą, kuria pasižymi jų galvijai". Tai parodo, kokiu mastu pati istorijos kaip proceso idėja įtaigauja, kad veikiantys žmonės yra vedami kažko, kas nebūtinai jų suvokiama ir kas tiesiogiai nepasireiškia per patį veiksmą. Arba, pasakius kitaip, tai parodo, kokia nepaprastai naudinga pasirodė esanti modernioji istorijos samprata, pasaulietinei politikos sričiai suteikdama prasmę, kurios, kaip atrodo, kitaip ji neturėtų. Kanto filosofijoje, priešingai nei Hegelio, motyvas, skatinantis modernųjį pabėgimą iš politikos į istoriją, dar gana aiškus. Tai bėgimas į "visumą", ir šį bėgimą skatina atskirybės beprasmiškumas. O kadangi Kantas pirmiausia domėjosi politinio (ar, kaip pasakytų pats, moralinio) veiksmo principais bei prigimtimi, jis sugebėjo pamatyti lemtingą naujojo požiūrio trūkumą, tą didžiulę kliūtį, kurios nepajėgė pašalinti jokia istorijos filosofija ir jokia progreso koncepcija. Pasak paties Kanto: "Visada glumins tai [...], kad ankstesnės kartos, atrodo, velka savo sunkią naštą tik dėl vėlesniųjų [...] ir kad tik paskutinei [kartai] turėtų pavykti apsigyventi [užbaigtame] pastate.[36]"

Šitoks gluminantis sielvartas ir didelis drovumas, kurio lydimas Kantas (norom nenorom) įsiejo istorijos koncepciją į savo politinę filosofiją, nepaprastai tiksliai atskleidžia tuos sunkumus, kurie privertė moderniąją epochą savo dėmesį perkelti nuo politikos teorijos - regimai daug labiau atitinkančios jos tikėjimą į veiksmo pranašumą prieš kontempliaciją - prie iš esmės kontempliatyvios istorijos filosofijos. Juk Kantas buvo galbūt vienintelis didis mąstytojas, kuriam klausimas "Ką aš privalau daryti?" buvo ne tik toks pats svarbus kaip ir kiti du metafiziniai klausimai "Ką aš galiu žinoti?"

ir "Ko aš galiu viltis?", bet formavo patį jo filosofijos branduolį. Todėl jo nejaudino - kaip jaudino net Marxą ir Nietzschę - tradicinė kontempliacijos pranašumo prieš veiksmą, *vita contemplativa* pranašumo prieš *vita activa*, hierarchija; problemiškesnė jam buvo kita tradicinė hierarchija, kurią - dėl to, kad ji paslėpta ir retai artikuliuojama - pasirodė daug sunkiau įveikti; tai hierarchija pačiame *vita activa*; kur valstybės veikėjo veiksmas užima aukščiausią padėtį, amatininko ir menininko triūsas - tarpinę, o darbas, žmogaus organizmo funkcionavimui teikiantis būtinas priemones, - žemiausią. (Vėliau ir Marxas apvertė tokią hierarchiją, nors jis rašė tik apie tai, kad veiksmas turi būti iškeltas aukščiau už kontempliaciją, o pasaulio keitimas - aukščiau už jo aiškinimą. Tai darydamas jis turėjo suardyti ir tradicinę *vita activa* hierarchiją, žemiausią žmogiškąją veiklą, darbo veiklą, perkeldamas į aukščiausią padėtį. Dabar veikla pasirodė esanti tik žmonijos "gamybinių santykių" funkcija, įgyvendinama darbo.) Teisinga, kad tradicinė filosofija dažnai tik tariamai vertina veiksmą kaip aukščiausią žmogaus veiklą, teikdama pirmenybę daug patikimesnei darymo veiklai; todėl hierarchija pačiame *vita activa* vargu ar kada buvo visiškai artikuliuota. Kanto filosofijos politinę svarbą atskleidžia kaip tik tai, kad seni keblumai, būdingi veiksmui, vėl buvo iškelti į pirmąjį planą.

Kad ir kaip ten būtų, Kantas negalėjo nesuprasti, jog veiksmas nepatenkino dviejų moderniosios epochos į jį dedamų vilčių. Jei mūsų pasaulio sekuliarizacija implikuoja senojo, savos rūšies žemiškojo, nemirtingumo troškimo atgaivinimą, tada žmogaus veiksmas, ypač savo politiniu aspektu, turi pasirodyti visai netinkąs patenkinti moderniosios epochos reikalavimų. Motyvacijos požiūriu veiksmas pasirodo esąs neįdomiausias ir bergždžiausias iš visų žmogaus užsiėmimų: "Aistros, privatūs tikslai ir egoistinių troškimų patenkini-

mas, yra [...] veiksmingiausi veiksmo šaltiniai"[37] ir "žinomos istorijos faktai savaime neturi nei bendro pagrindo, nei tolydumo, nei rišlumo" (Vico). Kita vertus, pasiekimo požiūriu veiksmas pasirodo esąs ir bergždesnis, ir pražūtingesnis už darbo bei objektų gaminimo veiklą. Žmogaus poelgiai, jei jie nėra atmenami, yra bergždžiausi ir dūliausi dalykai žemėje; jie vargiai pergyvena pačią veiklą ir patys savaime tikrai niekada negali užtikrinti to tvarumo, kuriuo pasižymi net paprasčiausi vartojimo objektai, pergyvenantys savo gamintoją, jau nekalbat apie meno kūrinius, mums bylojančius per šimtmečius. Žmogaus veiksmas, projektuojamas į santykių tinklą, kur siekiama daugybės (ir dar prieštaringų) tikslų, beveik niekada neįgyvendina savo pradinio siekio; jokio veiksmo jo autorius negali atpažinti su tokiu pat ramiu tikrumu, su kokiu bet kokį dirbinį gali atpažinti jo darytojas. Kas pradeda veikti, turi žinoti, kad jis pradėjo kažką, kieno pabaigos jis niekada negali numatyti jau vien dėl to, kad jo paties poelgis jau viską pakeitė ir padarė dar labiau nenumatomą. Kaip tik tai turėjo galvoje Kantas, kalbėdamas apie "melancholišką atsitiktinumą" (*trostlose Ungefähr*), taip krentantį į akis politinės istorijos analuose. "Veiksmas: nežinomos jo ištakos, nežinomi jo padariniai: - taigi ar veiksmas išvis turi kokią vertę?"[38] Ar senieji filosofai nebuvo teisūs ir ar nebuvo beprotiška tikėtis, kad kokia nors prasmė iškils iš žmogiškųjų reikalų srities?

Ilgą laiką atrodė, kad šitie trūkumai ir keblumai, glūdintys *vita activa*, gali būti pašalinti ignoruojant veiksmo ypatingybes ir primygtinai pabrėžiant istorijos proceso kaip visumos "prasmingumą", kuris, kaip atrodė, politikos sričiai teikia tą orumą ir tą galutinį išgelbėjimą nuo "melancholiško atsitiktinumo", kurių taip reikėjo. Istorija - grindžiama aiškia prielaida, kad nepriklausomai nuo to, kokie atsitiktiniai gali pasirodyti pavieniai veiksniai dabar ir, kaip pavie-

niai, jie neišvengiamai veda prie įvykių sekos, formuodami fabulą (*story*), kuri gali būti perteikta aiškiu pasakojimu tada, kai tie įvykiai nugrimzdę į praeitį, - tapo didžiąja erdve, kurioje žmonės gali "susitaikyti" su tikrove (Hegelis), žmogiškųjų reikalų, t.y. dalykų, egzistuojančių tik žmogaus dėka, tikrove. Negana to, kadangi istorija, pagal moderniąją versiją, pirmiausia buvo suvokta kaip procesas, atsiskleidė jos ypatingas ir įkvepiantis panašumas į veiksmą, kuris, žinoma, priešingai nei visos kitos žmogiškos veiklos rūšys, visų pirma apima procesų pradėjimą, - faktas, kuris, žinoma, visada buvo prieinamas žmogiškajai patirčiai, nors filosofijos dėmesys darymui, kaip žmogaus veiklos modeliui, sutrukdė išskleisti aiškią terminologiją ir tikslų aprašymą. Pati proceso sąvoka, tokia būdinga moderniajam gamtos ir istorijos mokslui, galbūt ir kilusi iš šios pamatinės veiksmo patirties, kuriai sekurializacija suteikė tokią didelę reikšmę, kokia buvo teikiama tik ankstyviausiais graikų kultūros amžiais, anksčiau nei iškilo polis, dar iki įsigalint sokratikų mokykloms. Istorija savo moderniąja versija galėjo prisiderinti prie šios patirties; ir nors jai nepavyko nuo senos nemalonės apsaugoti pačios politikos, nors pavieniai poelgiai ir veiksmai, sudarantys politikos sritį, tiesą sakant, buvo palikti šešėlyje, praeities įvykiams ji suteikė tą dalelytę žemiškojo nemarumo, kurio neišvengiami siekė modernioji epocha, tačiau kurio joje veikiantys žmonės nedrįso reikalauti iš palikuonių.

EPILOGAS

ŠIANDIEN kantiškasis ir hėgeliškasis būdas susitaikyti su tikrove per viso istorijos proceso vidinės prasmės supratimą atrodo esąs ne mažiau paneigtas mūsų patirties negu vienalaikės pragmatizmo ir utilitarizmo pastangos "daryti istori-

ją" ir tikrovei primesti išankstinę žmogiškąją prasmę bei žmogiškąjį įstatymą. Jei moderniajai epochai būdingos bėdos paprastai atsiranda per gamtos mokslus ir buvo patirties, įgytos stengiantis pažinti visatą, padarinys, tai dabar tas atsižadėjimas vienu metu iškyla iš fizikos ir iš politikos srities. Šios bėdos esmė ta, kad beveik kiekviena aksioma, atrodo, pasiduoda nuoseklioms dedukcijoms, ir net tokiu mastu, kad atrodo, tarsi žmonės gali įrodyti beveik kiekvieną pasirenkamą hipotezę, ir ne tik grynų intelekto konstrukcijų, tokių kaip įvairios totalistinės istorijos interpretacijos, vienodai gerai pagrindžiamos faktais, srityje, bet ir gamtos moksluose.[39]

O dėl gamtos mokslų, galima sugrįžti prie anksčiau cituoto (p. 57) Heisenbergo teiginio, kurio išvadą jis kartą suformulavo kitokiame kontekste kaip paradoksą, kad žmogus, kai tik jis stengiasi ką nors sužinoti apie daiktus, kurie nėra jis pats ir neegzistuoja jo dėka, galiausiai suras tik pats save, savo konstruktus ir savo paties veiksmų schemas.[40] Tai jau nebėra akademinio objektyvumo klausimas. Jo negalima išspręsti tariant, kad žmogus, kaip klausimus kelianti būtybė, visai natūraliai gali gauti tik tokius atsakymus, kurie prilygsta jo klausimams. Jeigu problema būtų tokia paprasta, mes pasitenkintume tuo, kad skirtingi klausimai, iškelti "vienam ir tam pačiam fizikiniam įvykiui", atskleidžia skirtingus, bet objektyviai vienodai "teisingus" to paties fenomeno aspektus, panašiai kaip stalas, aplink kurį susėdę keletas žmonių, kiekvieno iš jų matomas skirtingai, kartu nenustodamas būti jiems visiems bendru objektu. Galima net įsivaizduoti, kad teorijų teorija, kaip senovinė *mathesis universalis*, ilgainiui gal net įstengtų nustatyti, kiek galima iškelti tokių klausimų ar kiek "skirtingų gamtos dėsnio tipų" galima neprieštaringai taikyti tam pačiam gamtiniam universumui.

Šis dalykas taptų šiek tiek rimtesnis, jei pasirodytų, kad apskritai nesama klausimo, nenukreipiančio į nuoseklią atsa-

kymų sistemą - šį keblumą minėjome anksčiau, aptardami skirtumą tarp schemos (*pattern*) ir prasmės. Šiuo atveju pats skirtumas tarp prasmingų ir beprasmiškų klausimų išnyktų kartu su absoliučia tiesa ir mums likęs nuoseklumas prilygtų paranojikų prieglaudos nuoseklumui arba populiarių Dievo buvimo įrodymų nuoseklumui. Tačiau, kas iš tikrųjų paggraužia visą moderniąją koncepciją, pagal kurią prasmė glūdi procese kaip visumoje, kurios dėka atskiras įvykis tampa pažinus, yra tai, kad mes tą ne tik galime įrodyti nuoseklios dedukcijos prasme, bet kad mes galime imti beveik kiekvieną hipotezę ir remdamiesi ja *veikti*, tikrovėje gaudami tokią rezultatų seką, kuri yra ne tik prasminga, bet kartu ir *efektyvi*. Visai paraidžiui tai reiškia, kad viskas įmanoma ne tik idėjų karalystėje, bet ir pačioje tikrovėje.

Tyrinėdama totalitarizmą, aš bandžiau parodyti, kad totalitarizmo reiškinys su jam būdingais stebinančiais antiutilitariniais bruožais ir keistu faktų nepaisymu galiausiai grindžiamas įsitikinimu, kad viskas įmanoma - o ne tik leistina (moraliai ar dar kitaip), kaip ankstyvojo nihilizmo atveju. Totalitarinės sistemos linkusios parodyti, kad veiksmą galima grįsti bet kokia hipoteze ir kad veikiant nuosekliai konkreti hipotezė taps teisinga, ji taps realia, faktine tikrove. Prielaida, grindžianti nuoseklų veiksmą, gali būti visai beprotiška; ji visada sukels faktus, kurie bus jau"objektyviai" teisingi. Kas iš pradžių buvo tik hipotezė, įrodoma ar paneigiama tikrų faktų, nuosekliai veikiant visada virs faktu, kurio niekaip neįmanoma paneigti. Kitaip tariant, aksioma, nuo kurios prasideda dedukcija, nebūtinai turi būti akivaizdi tiesa, kaip manė tradicinė metafizika ir logika; ji išvis neturi sutapti su faktais, duotais objektyviame pasaulyje tą akimirką, kai prasideda veiksmas; veiksmo procesas, jei jis nuoseklus, tęsis toliau ir sukurs pasaulį, kuriame toji prielaida taps aksiomatine ir akivaizdžia.

Bauginantis savavališkumas, su kuriuo susiduriame, ryždamiesi tokio tipo veiksmui, kuris yra tikslus nuoseklių loginių procesų atitikmuo, politikos srityje yra net akivaizdesnis negu gamtoje. Bet žmones sunku įtikinti, kad tai tinka praeities istorijai. Istorikas, žvelgdamas atgal, į istorijos procesą, taip įpratęs atskleisti "objektyvią" prasmę, nepriklausomą nuo pačių veikėjų tikslų ir suvokimo, kad, stengdamasis išskirti tam tikrą objektyvią tendenciją, linkęs nepastebėti, kas iš tikrųjų įvyko. Pavyzdžiui, jis linkęs nepastebėti konkrečių Stalino totalitarinės diktatūros bruožų, sutelkdamas dėmesį į Sovietų imperijos industrializaciją ar Rusijos tradicinės užsienio politikos nacionalistinius tikslus.

Gamtos moksluose dalykai nėra iš esmės kitokie, bet jie atrodo labiau įtikinantys, nes yra labai toli nuo nespecialisto kompetencijos ir jo sveikatingo, atkaklaus sveiko proto, atsisakančio matyti tai, kas jam nesuprantama. Čia irgi mąstymas procesualiniais terminais, viena vertus, ir, kita vertus įsitikinimas, kad aš pažįstu tik tai, ką padariau pats, atvedė prie visiško beprasmiškumo, neišvengiamai nulemto įžvalgos, kad aš galiu daryti tai, ką noriu, ir visada kaip padarinys pasirodys tam tikra "prasmė". Abiem atvejais keblumas yra tas, kad konkretus atsitikimas, stebimas faktas ar pavienis gamtos įvykis arba istorijoje užfiksuotas poelgis ar įvykis nustojo būti prasmingas be universalaus proceso, į kurį jie yra tariamai įsieti; tačiau tą akimirką, kai žmogus pradeda remtis šiuo procesu, kad išvengtų atsitiktinio atskirybės pobūdžio ir kad surastų prasmę - tvarką ar būtinumą - jo pastangą iš visų pusių apspinta atsakymai: tiks tokia tvarka, tokia būtinybė, tokia prasmė, kokia tik jums patinka. Tai aiškiausias įrodymas, kad tokiomis sąlygomis nesama nei būtinybės, nei prasmės. Atsitinka taip, tarsi tas atskirybės "melancholiškas atsitiktinumas" dabar pagriebia mus ir stumia į tą sritį, iš kurios ankstesnės kartos pabėgo, kad jo

išvengtų. Lemtingas šios patirties veiksnys tiek gamtoje, tiek istorijoje yra ne tos schemos, kuriomis remdamiesi mes stengėmės "paaiškinti" ir kurios visuomenės bei istorijos moksluose sunaikina viena kitą daug greičiau (kadangi jos visos gali būti nuosekliai įrodytos) negu gamtos moksluose, kur dalykai yra sudėtingesni ir dėl šios techninės priežasties ne taip lengvai pasiduodantys neatsakingų nuomonių savavališkumui. Be abejonės, šios nuomonės turi ir kitą šaltinį, bet yra linkusios užtemdyti itin aktualų sąlygiškumo (*contingency*), su kuriuo šiandien mes susiduriame visur, klausimą. Lemtinga yra tai, kad mūsų technologija, kurios niekas negali apkaltinti neveiksmingumu, grindžiama šiais principais, ir kad mūsų socialinėms technologijoms, kurių tikrasis eksperimentinis laukas yra totalitarinės visuomenės, reikia tik tam tikro laiko, kad žmonių santykių ir reikalų pasaulyje jos padarytų tai, kas jau buvo padaryta žmogiškųjų artefaktų pasaulyje.

Modernioji epocha su jos augančiu svetimumu pasauliui atvedė į situaciją, kai žmogus, kad ir kur jis eitų, susitinka tik save. Visi žemės ir visatos procesai atsiskleidė arba kaip žmogaus dariniai, arba kaip potencialūs žmogaus dariniai. Šitie procesai, galima sakyti, prariję vientisą duoties objektyvumą, nuprasmino visa apimantį procesą, kuris iš pradžių buvo postuluotas tam, kad suteiktų jiems prasmę ir veiktų, galima sakyti, kaip amžinoji laiko erdvė, į kurią jie visi galėtų įsilieti ir šitaip atsikratyti abipusių konfliktų ir išskirtinumo. Štai kas atsitiko tiek mūsų istorijos sampratai, tiek mūsų gamtos sampratai. Radikalaus svetimumo pasauliui situacijoje nei istorija, nei gamta apskritai nesuvokiama. Tokia dvejopa pasaulio prarastis - gamtos prarastis, ir žmogiškojo artefakto plačiausia prasme, apimančia istoriją, prarastis - po savęs paliko visuomenę tokių žmonių, kurie, nebeturėdami kartu juos siejančio ir skiriančio pasaulio, arba gyvena

desperatiškoje izoliuotoje vienatvėje, arba įspraudžiami į masę. Juk masių visuomenė yra ne kas kita kaip toks organizuoto gyvenimo būdas, kuris savaime įsigali tarp tokių žmonių, kurie vis dar susiję tarpusavyje, bet praradę kadaise turėtą bendrą pasaulį.

Kas yra autoritetas?

I

Kad išvengtume nesusipratimų, pavadinime gal būtų buvę išmintingiau kelti klausimą šitaip: kas buvo - o ne kas yra - autoritetas? Juk aš tvirtinu, kad mums rūpi ir mes turime teisę kelti šį klausimą dėl to, kad moderniajame pasaulyje autoritetas išnyko. Kadangi nebegalime remtis visiems bendrais, autentiškais ir neabejotinais patyrimais, pats terminas tapo užtamsintas prieštaravimų ir painiavos. Labai nedaug kas iš to, kas susiję su jo esme, atrodo visiems akivaizdu ar net suprantama, išskyrus tai, kad politikos tyrinėtojas vis dar gali prisiminti, jog ši sąvoką kadaise buvo vienas politinės teorijos pamatų, ar kad dauguma sutiks, jog nuolatinė, platėjanti ir gilėjanti autoriteto krizė mūsų šimtmetyje lydėjo moderniojo pasaulio raidą.

Ši krizė, išryškėjusi amžiaus pradžioje, savo ištakomis ir prigimtimi yra politinė. Politinių sąjūdžių, orientuotų į partinės sistemos pašalinimą, atsiradimas ir naujos totalitarinės valdžios formos raida vyko daugiau ar mažiau visuotinio, daugiau ar mažiau dramatiško visų tradicinių autoritetų žlugimo fone. Šis žlugimas niekur nebuvo pačių režimų ar sąjūdžių tiesioginis padarinys; veikiau atrodė taip, tarsi totalitarizmas tiek sąjūdžių, tiek režimų pavidalu buvo geriausiai pritaikytas pasinaudoti ta bendra politine ir socialine atmosfera, kurioje partinė sistema prarado savo prestižą ir valdžios autoritetas nebebuvo pripažįstamas.

Svarbiausias šios krizės simptomas, parodantis jos gilumą ir rimtumą, yra tas, kad ji apėmė tokias ikipolitines sritis kaip vaikų globa ir auklėjimas, kur autoritetas plačiausia prasme visada buvo priimtas kaip natūrali būtinybė, akivaizdžiai nulemta tiek natūralių poreikių, vaiko bejėgiškumo, tiek politinės būtinybės, egzistuojančios civilizacijos tęstinumo, kuris gali būti užtikrintas tik tada, kai ką tik gimusieji įvedami į jau esantį pasaulį, į kurį atėjo kaip svetimieji. Dėl tokio paprasto ir elementaraus dalyko ši autoriteto forma politinės minties istorijoje buvo įvairiausių autoritarinių valdžios formų modelis, tad ir tas faktas, kad toks ikipolitinis autoritetas, reguliavęs santykius tarp suaugusiųjų ir vaikų, mokytojų ir mokinių, nebėra tvirtas, parodo, kad visos senosios, laiko pašventintos autoritarinių santykių metaforos ir modeliai prarado savo įtikinamumą. Tiek praktiškai, tiek teoriškai mes nebegalime žinoti, kas iš tikrųjų *yra* autoritetas.

Savo apmąstymuose tariu, kad atsakymas į šį klausimą tikriausiai negali glūdėti "autoriteto apskritai" prigimties ar esmės apibrėžime. Autoritetas, kurį mes praradome moderniajame pasaulyje, nėra tas "autoritetas apskritai", o veikiau yra labai specifinė forma, galiojusi Vakarų pasaulyje ilgą laiką. Todėl siūlau iš naujo permąstyti istorinę autoriteto prasmę, jo galios ir prasmės šaltinius. Tačiau atsižvelgiant į dabartinę painiavą atrodo, kad net tokio riboto ir bandomojo apmąstymo galima imtis tik šiek tiek paaiškinus, kuo autoritetas niekada nebuvo, kad išvengtume trivialesnių nesusipratimų ir būtume tikri, jog apžvelgiame ir apmąstome tą patį reiškinį, o ne keletą susijusių ar nesusijusių klausimų.

Kadangi autoritetas visada reikalauja paklusnumo, jis dažnai painiojamas su tam tikra galios ar prievartos forma. Tačiau autoritetas neapima išorinių prievartos priemonių naudojimo; kur naudojama jėga, paties autoriteto nebėra. Kita vertus, autoritetas nesuderinamas su įtikinėjimu, suponuo-

jančiu lygybę ir veikiančiu per argumentacijos procesą. Kur naudojami argumentai, autoritetas negalioja. Priešais egalitarinę įtikinėjimo tvarką stovi autoritarinė tvarka, kuri visada yra hierarchinė. Jeigu autoritetas apskritai apibrėžtinas, tada jis turi būti priešpriešintas tiek prievartai jėga, tiek įtikinėjimui argumentais. (Autoritarinis santykis tarp įsakinėjančiojo ir paklūstančiojo negrindžiamas nei bendru supratimu, nei įsakinėjančiojo galia; tai, kas jiems bendra, yra pati hierarchija, kurios teisingumą ir teisėtumą pripažįsta abu ir kurioje abu turi iš anksto nustatytą nuolatinę vietą.) Ši tiesa svarbi istoriškai: vienas mūsų autoriteto sąvokos aspektas savo kilme yra platoniškas, ir kai Platonas pradėjo mąstyti apie tai, kaip įvesti autoritetą į viešųjų polio reikalų tvarkymą, jis žinojo, kad ieško alternatyvos įprastam graikiškam vidaus reikalų tvarkymo būdui, kurio esmė buvo įtikinėjimas (πείθειν) bei įprastam užsienio reikalų tvarkymo būdui, kurio esmė buvo jėga ir prievarta (βία).

Istoriniu požiūriu mes galime sakyti, kad autoriteto pradimas yra tik galutinė, nors ir lemtinga, fazė tokios raidos, kuri per amžius pirmiausia pagraužė religiją ir tradiciją. Iš tradicijos, religijos ir autoriteto - kurių ryšį mes aptarsime vėliau - autoritetas pasirodę esąs pastoviausias elementas. Tačiau išnykus autoritetui moderniajai epochai būdinga universali abejonė įsiveržė ir į politikos sritį, kur dalykai ne tik įgyja radikalesnę išraišką, bet ir pasižymi realybe, būdinga tik politikos sričiai. Kas anksčiau buvo dvasiškai svarbu galbūt tik nedaugeliui, dabar tampa kiekvieno ir visų rūpesčiu. Tik dabar, galima sakyti, *post factum*, tradicijos bei religijos prarastis tapo didžiausios svarbos politiniais įvykiais.

Tardama, kad neketinu aptarinėti "autoriteto apskritai", o tik labai specifinę autoriteto sampratą, vyravusią mūsų istorijoje, aš norėjau užsiminti apie tam tikrus skirtumus, kuriuos mes linkę ignoruoti, pernelyg radikaliai kalbėdami

apie mūsų laikmečio krizę, ir kuriuos aš galbūt galiu lengviau paaiškinti tarpusavyje susijusios tradicijos ir religijos sampratos terminais. Taigi nenuneigiamas tradicijos praradimas moderniajame pasaulyje visai neimplikuoja praeities praradimo, nes tradicija ir praeitis nėra viena ir tas pat, kaip norėtų mus įtikinti, viena vertus, tradicijos gerbėjai ir, kita vertus, progreso gerbėjai - ir visai nesvarbu, kad pirmieji smerkia tokią dalykų padėtį, o antrieji ją sveikina. Prarasdami tradiciją mes praradome orientyrą, mus saugiai vedusį per beribes praeities erdves, bet šis orientyras kartu buvo grandinė, kiekvieną kartą pririšanti prie iš anksto nulemto praeities aspekto. Gali būti taip, kad tik dabar praeitis atsivers mums su neįtikėtinu šviežumu ir pasakos dalykus, į kuriuos niekas dar nepajėgė įsiklausyti. Bet negalima neigti, kad be saugiai įtvirtintos tradicijos - o toks saugumas buvo prarastas prieš keletą šimtmečių - kartu iškilo pavojus visam praeities matmeniui. Mums gresia užmarštis, o tokia užmarštis - jau nekalbant apie patį turinį, kuris galėtų būti prarastas, - reikštų, kad, žmogišku požiūriu, mes galime save nuskurdinti vienu matmeniu, žmogaus egzistencijos gelmės matmeniu. Juk atmintis ir gelmė yra viena ir tas pat, ar veikiau žmogus gali pasiekti gelmę tik prisimindamas.

Panašiai ir su religijos prarastimi. Nuo tada, kai atsirado radikali religinių tikėjimų kritika XVII ir XVIII amžiuje, būdingu moderniosios epochos bruožu liko abejojimas religine tiesa, ir tai teisinga tiek tikintiesiems, tiek netikintiesiems. Nuo Pascalio ir, net labiau, nuo Kierkegaard'o į tikėjimą buvo įdiegta abejonė, ir modernus tikintysis savo tikėjimą privalo nuolat saugoti nuo abejonių; ne krikščioniškasis tikėjimas savaime, bet krikščionybė (ir, žinoma, judaizmas) moderniojoje epochoje persmelkta paradoksų ir absurdų. Ir jeigu kas nors kita gali atsilaikyti prieš absurdą - galbūt filosofija, - religija tikrai ne. Tačiau šis tikėjimo į institucinės religijos

dogmas praradimas nebūtinai implikuoja tikėjimo praradimą ar net krizę, nes religija ir tikėjimas ar tikėjimas (*belief*) ir tikyba (*faith*) jokiu būdu nėra tas pat. Tik tikėjimas, o ne tikyba, iš esmės panašus į abejonę ir nuolat jai atviras. Tačiau kas gali neigti, kad ir tikybai, tiek daug amžių patikimai saugomai religijos, jos tikėjimų ir dogmų, didelę grėsmę kelia tai, kas iš tikrųjų yra tik religinių institucijų krizė?

Mano galva, panašias išlygas reikia taikyti ir moderniajai autoriteto prarasčiai. Autoritetas, grindžiamas įkūrimu praeityje kaip nepajudinamu kertiniu akmeniu pasauliui suteikė pastovumą ir tvarumą, kuris reikalingas žmonėms kaip tik dėl to, kad jie yra mirtingi - netvariausios ir bergždžiausios mums žinomos būtybės. Prarasti autoritetą tolygu prarasti pasaulio pagrindą; jį praradus, pasaulis iš tikrųjų pradėjo svyruoti, vis greičiau keistis ir transformuotis iš vieno pavidalo į kitą, tarsi mes gyventume ir grumtumės su protėjišku universumu, kur bet kas kiekvieną akimirką gali tapti beveik bet kuo. Tačiau pasaulio pastovumo ir patikimumo prarastis - kuri politiniu požiūriu tapati autoriteto prarasčiai - nesukelia (bent jau neišvengiamai) žmogaus sugebėjimo statyti, saugoti ir puoselėti pasaulį prarasties - tokį pasaulį, kuris gali mus pergyventi ir pasilikti tąja vieta, kuri tinka gyventi ateinantiems po mūsų.

Akivaizdu, kad šie apmąstymai ir aprašymai grindžiami įsitikinimu, jog labai svarbu nustatyti skirtis. Pabrėžti tokį įsitikinimą atrodo yra nereikalingas truizmas, atsižvelgiant į tai, kad (bent jau kiek man žinoma) niekas atvirai nepareiškė, jog skirtys yra nesąmonė. Tačiau dauguma diskusijų tarp politinių ir socialinių mokslininkų yra paremtos tyliu susitarimu, kad mes galime ignoruoti skirtis ir remtis prielaida, kad kiekvieną dalyką faktiškai galima laikyti bet kuo

kitu ir kad skirtys prasmingos tik tiek, kad kiekvienas iš mūsų turi teisę "savaip apibrėžti terminus". Tačiau ar ši keista teisė, kurios mes griebiamės, kai tik susiduriame su svarbiais dalykais - tarsi tai būtų tas pat, kas teisė turėti savo nuomonę - jau neparodo, kad tokie terminai kaip "tironija", "autoritetas", "totalitarizmas" paprasčiausiai prarado savo bendrai priimtą prasmę ar kad mes jau nebegyvename bendrame pasaulyje, kur mums bendri žodžiai pasižymi neabejotinu prasmingumu ir todėl, kad nebūtume pasmerkti gyventi kalbos požiūriu beprasmiškame pasaulyje, mes užtikriname vienas kitam teisę pasitraukti į nuosavos prasmės pasaulius ir tereikalaujame, kad kiekvienas liktų nuoseklus tik savo asmeninės terminologijos ribose? Jei esant tokioms aplinkybėms mes tikiname save, kad vis dar suprantame vienas kitą, neturime galvoje, kad kartu mes suprantame ir visiems mums bendrą pasaulį, o turime galvoje tik tai, kad suprantame svarstymo bei protavimo, grynai formalaus argumentavimo proceso, nuoseklumą.

Kad ir kaip ten būtų, imtis reikalo, remiantis implicitine prielaida, kad skirtys yra nesvarbios ar, pasakius tiksliau, kad socialinėje-politinėje-istorinėje srityje, t.y. žmogiškųjų reikalų srityje, dalykai neturi tos skirtybės, kurią tradicinė metafizika vadindavo jų "kitokybe" (jų *alteritas*), tapo daugelio socialinių, politinių ir istorinių mokslo teorijų skiriamuoju bruožu. Iš tokių teorijų, man atrodo, dvi nusipelno būti specialiai paminėtos, nes jos ypač lemtingai susijusios su aptariamu dalyku.

Pirmojoje apmąstomi būdai, kuriais remdamiesi nuo XIX amžiaus liberalieji ir konservatyvieji autoriai nagrinėjo autoriteto problemą, o sykiu (implicitiškai) ir su ja susijusią laisvės problemą politikos srityje. Kalbant apskritai, liberaliosioms teorijoms pradėti buvo būdinga prielaida, kad "nuolatinė pažanga [...] organizuotos ir užtikrintos laisvės kryptimi

yra būdingasis moderniosios istorijos faktas"[1] ir kiekvieną nuokrypį nuo tokios dalykų slinkties vertinti kaip reakcingą procesą, vedantį priešinga kryptimi. Dėl to buvo nepastebėti principiniai skirtumai tarp laisvės apribojimo autoritariniuose režimuose, politinės laisvės panaikinimo tironijose bei diktatūrose ir visiško paties spontaniškumo, t.y. bendriausios ir elementariausios žmogaus laisvės apraiškos, pašalinimo, kurio siekia totalitariniai režimai, remdamiesi įvairiomis sąmonės valdymo priemonėmis (*methods of conditioning*). Liberalus autorius, kuriam istorija ir laisvės pažanga rūpi labiau negu valdžios formos, čia mato tik laipsnių skirtumus ir ignoruoja tai, kad autoritarinė valdžia, siekianti apriboti laisvę, lieka susijusi su jos ribojama laisve tokiu mastu, kad ją panaikindama ji prarastų savo esmę, t.y. virstų tironija. Tą patį galima pasakyti apie skirtį tarp teisėtos ir neteisėtos valdžios, nuo kurio priklauso bet kokia autoritarinė valdžia. Liberalus autorius į tai linkęs kreipti nedaug dėmesio, nes jis įsitikinęs, kad bet kokia valdžia gadina ir kad nuolatinė pažanga reikalauja nuolatinio valdžios silpnėjimo, nesvarbu, kokia būtų jos prigimtis.

Už liberalų polinkio tapatinti totalitarizmą ir autoritarizmą ir su juo susijusio polinkio "totalitarines" tendencijas įžvelgti kiekviename autoritariniame laisvės apribojime glūdi senesnis autoriteto painiojimas su tironija ir teisėtos valdžios painiojimas su prievarta. Skirtumas tarp tironijos ir autoritarinės valdžios visada buvo tas, kad tironas valdo, remdamasis savo valia ir interesu, o net pati drakoniškiausia autoritarinė valdžia susaistyta įstatymų. Jos veiksmai patikrinami remiantis kodeksu, kuris nebuvo sukurtas žmogaus, kaip prigimties įstatymų, Dievo įsakymų ar platoniškųjų idėjų atveju, ar bent jau nebuvo sukurtas tų, kurie turi realią valdžią. Autoriteto šaltinis autoritarinėje valdžioje visada yra jėga, išoriška ar aukštesnė už pačią valdžią; kaip tik šis šal-

tinis, ši išorinė jėga visada transcendentiška politikos sričiai ir būtent iš šio šaltinio valdantieji gauna savo "autoritetą", t.y. savo teisėtumą, ir remiantis šiuo šaltiniu jų valdžia gali būti tramdoma.

Šiuolaikiniai autoriteto šalininkai, kurie, net jei viešoji nuomonė kurį laiką sukuria neokonservatizmui palankų klimatą, labai gerai supranta, kad jų byla beveik pralaimėta, žinoma, labai linkę pabrėžti šį skirtumą tarp tironijos ir autoriteto. Kur liberalus autorius įžvelgia tik esmingai užtikrintą pažangą laisvės kryptimi, kurią tik laikinai nutraukia kažkokios tamsios praeities jėgos, konservatorius mato kelią į pražūtį, prasidėjusį kartu su autoriteto nykimu; todėl laisvė, praradusi ją saugančius apribojimus, tapo bejėgė, beginklė ir pasmerkta pražūčiai. (Nebūtų visai sąžininga sakyti, kad tik liberaliajai politinei minčiai pirmiausia rūpėjo laisvė; vargu ar mūsų istorijoje esama tokios politinės minties mokyklos, kurios dėmesio centre nebūtų laisvės idėjos, nors laisvės samprata gali skirtis priklausomai nuo autoriaus polinkių ir nuo skirtingų politinių aplinkybių. Vienintelė išimtis, koreguojanti šio teiginio išvadas, man atrodo, yra Hobbeso politinė filosofija, o jis, žinoma, buvo kas tik nori, bet ne konservatorius.) Tironija ir totalitarizmas čia vėlgi tapatinami, išskyrus tai, kad šiuo atveju totalitarinė valdžia, jei ji nėra tiesiogiai tapatinama su demokratija, suvokiama kaip beveik neišvengiamas jos [demokratijos] padarinys, t.y. visų tradiciškai pripažintų autoritetų nunykimo padarinys. Tačiau skirtumai tarp tironijos bei diktatūros iš vienos pusės ir totalitarinio viešpatavimo iš kitos yra ne mažiau ryškūs negu skirtumai tarp autoritarizmo ir totalitarizmo.

Šitie struktūriniai skirtumai išryškėja tada, kai mes atsisakome bendrų teorijų ir savo dėmesį sutelkiame į valdymo aparatą, technines administravimo formas ir politinio korpuso organizaciją. Glaustumo dėlei technínius-struktūrinius

skirtumus tarp autoritarinės, tironiškos ir totalitarinės valdžios galima apibendrinti trijų skirtingų modelių įvaizdžiais. Kaip autoritarinės valdžios įvaizdį aš siūlau piramidę, gerai žinomą tradicinei politinei minčiai. Piramidė iš tikrųjų yra įvaizdis, ypač tinkantis tokiai valdžios struktūrai, kurios autoriteto šaltinis yra už jos pačios, bet kurios galia sutelkta viršūnėje, iš kur autoritetas ir galia filtruojama žemyn, į pagrindą, tokiu būdu, kad kiekvienas paskesnis sluoksnis turi tam tikrą autoritetą, bet mažesnį už esantį virš jo ir kur, kaip tik dėl tokio rūpestingo filtruojančio proceso, visi sluoksniai nuo viršaus iki apačios yra ne tik tvirtai įsieti į visumą, bet kartu susiję tarpusavyje kaip sueinantys į vieną vietą spinduliai, kurių bendras fokusas yra piramidės viršūnė, o kartu ir virš jos esantis transcendentinis autoriteto šaltinis. Tiesa, šis vaizdinys tinka tik krikščioniškajam autoritarinio valdymo tipui, išsiskleidusiam Viduramžiais, per nuolatinę Bažnyčios įtaką, kai fokusas virš ir už žemiškosios piramidės buvo būtinas atskaitos taškas krikščioniškajam lygybės tipui, nežiūrint griežtos hierarchinės gyvenimo žemėje struktūros. Romėniškoji politinio autoriteto samprata, pagal kurią autoritetas glūdi išimtinai praeityje, Romos įkūrime ir protėvių didybėje, veda prie institucinių struktūrų, kurių forma reikalauja kitokio įvaizdžio, apie kurį bus kalbama vėliau (žr. 142 p.). Šiaip ar taip, autoritarinė valdžios forma su jai būdinga hierarchine struktūra yra mažiausiai egalitarinė iš visų formų; ji apima nelygybę ir skirtumą kaip savo pamatinius principus.

Visos politinės teorijos, nagrinėjančios tironiją, sutaria, kad ji priklauso tik egolitarinėms valdžios formoms; tironas yra valdovas, valdantis vienas prieš visus, ir tie "visi", kuriuos jis engia, visi yra lygūs, būtent - lygiai bejėgiški. Jei grįšime prie piramidės įvaizdžio, šiuo atveju esama taip, tarsi visi sluoksniai tarp viršūnės ir pagrindo būtų sugriauti, todėl

viršūnė, paremta tik priežodžiu tapusių durtuvų, kyburiuoja virš rūpestingai izoliuotų, vienas nuo kito atsietų ir visai lygių individų masės. Klasikinė politinė teorija buvo linkusi tironą išskirti net iš žmonijos, vadindama jį "vilku žmogaus pavidalu" (Platonas) kaip tik dėl jo "vieno prieš visus" užimamos padėties, kurią jis nusistatė pats ir kuri jo valdymą, vienvaldystę, Platono dar netiksliai vadinamą μοναρχία, ar tironija, skiria nuo įvairių karaliavimo, ar βασιλεία, formų.

Skirtingai tiek nuo tironiško, tiek nuo autoritarinio režimo, tinkamas totalitarinio valdymo ir organizacijos įvaizdis man atrodo yra svogūnas, kurio viduryje, savotiškoje tuščioje erdvėje, yra vadas; kad ir ką jis darytų - ar telktų politinį korpusą (autoritarinės hierarchijos atveju), ar engtų pavaldinius kaip tironas - jis tai daro iš vidaus, o ne iš šalies ar viršaus. Visos nepaprastai įvairios sąjūdžio dalys: frontai (t.y. rėmėjų organizacijos), įvairios profesinės draugijos, partijos nariai, partinė biurokratija, elitinės ir policinės grupuotės susietos taip, kad kiekviena sudaro fasadą viena kryptimi ir centrą - kita, t.y. atlieka normalaus išorinio pasaulio vaidmenį vienam sluoksniui ir radikalaus ekstremizmo vaidmenį - kitam. Didelis šios sistemos pranašumas yra tas, kad kiekvienam sluoksniui, net totalitarinio režimo sąlygomis, šis sąjūdis teikia normalaus pasaulio fikciją, lydimą suvokimo, kad jis skiriasi nuo to normalaus pasaulio ir yra už jį radikalesnis. Taigi šalininkai, priklausantys frontams, kurių įsitikinimai skiriasi nuo partijos narių įsitikinimų tik intensyvumu, apgaubia visą sąjūdį ir sudaro apgaulingą normalumo fasadą išorės pasauliui, nes nepasižymi fanatizmu ir ekstremizmu, o kartu atstovauja normalų pasaulį totalitariniam sąjūdžiui, kurio nariai linkę tikėti, kad jų įsitikinimai tik šiek tiek skiriasi nuo kitų žmonių įsitikinimų, todėl jiems niekada nekyla poreikis suvokti prarają, jų pačių pasaulį skiriančią nuo to, kuris realiai juos supa. Svogūno struktūra šią siste-

mą daro organizaciškai atsparią realaus pasaulio faktams.[2]

Tačiau nors ir liberalizmas, ir konservatizmas netenkina mūsų tada, kai bandome jų teorijas taikyti faktiškai egzistuojančioms politinėms formoms ir institucijoms, vargu ar galima abejoti, kad jų bendrieji teiginiai labai įtikinami. Matėme, kad liberalizmas matuoja mažėjančios laisvės procesą, o konservatizmas matuoja mažėjančio autoriteto procesą; laukiamą galutinį rezultatą abu vadina totalitarizmu ir įžvelgia totalitarines tendencijas visur, kur tik šie procesai pasireiškia. Be abejonės, savo atradimus abu gali paremti puikiais įrodymais. Kas neigtų rimtą grėsmę laisvei, iš visų pusių kylančią nuo šio amžiaus pradžios, ir visų tipų tironijos iškilimą bent jau pasibaigus Pirmajam pasauliniam karui? Kita vertus, kas gali neigti, kad praktiškai visų tradiciškai pripažintų autoritetų išnykimas buvo vienas labiausiai stebinančių moderniojo pasaulio bruožų? Atrodo, kad pakanka įsižiūrėti į vieną iš tų dviejų fenomenų, kad būtų patvirtinta arba pažangos, arba pražūties teorija, priklausomai nuo skonio ar, kaip įprasta sakyti, priklausomai nuo stebėtojo "vertybių skalės". Jei į prieštaraujančius konservatorių ir liberalų teiginius pažvelgsime nešališkai, galėsime nesunkiai pastebėti, kad tiesa tarp jų paskirstyta po lygiai ir kad mes iš tikrųjų susiduriame su vienalaikiu laisvės bei autoriteto mažėjimu moderniajame pasaulyje. Kiek turima reikalo su šiais procesais, galima net sakyti, kad gausūs viešosios nuomonės (kuri daugiau nei per pusantro šimtų metų reguliariai blaškėsi tarp vieno ir kito kraštutinumo, nuo liberalios nuotaikos pereidama prie konservatyvios ir atgal, prie dar liberalesnės, kartais dėdama pastangas atgaivinti autoritetą, o kitąkart - atstatyti laisvę) svyravimai baigėsi tik tuo, kad dar labiau pagraužė ir vieną, ir kitą, sujaukdami problemas, nutrindami skiriamąsias ribas tarp autoriteto ir laisvės ir ilgainiui sugriaudami abiejų politinę prasmę.

Ir liberalizmas, ir konservatizmas gimė šitokiame labai svyruojančios viešosios nuomonės klimate ir jie yra susiję ne vien todėl, kad kiekvienas, neturėdamas oponento teorijos ir ideologijos lauke, prarastų pačią savo esmę, bet todėl, kad abu pirmiausia susirūpinę restauracija, laisvės arba autoriteto, arba abiejų santykio grąžinimu į tradicinę padėtį. Kaip tik šia prasme jie sudaro dvi to paties medalio puses, o jų pažangos ar pražūties ideologijos atitinka dvi galimas paties istorijos proceso kryptis; jei tariama (o tai daro abu), kad esama tokio dalyko kaip istorijos procesas, turintis apibrėžiamą kryptį ir numatomą pabaigą, jis akivaizdžiai gali mus nuplukdyti tik į rojų arba į pragarą.

Negana to, paties įvaizdžio, pagal kurį istorija paprastai suvokiama kaip procesas, srautas ar raida, prigimtyje glūdi tai, kad šio įvaizdžio ribose bet kas gali virsti bet kuo, kad skirtumai tampa beprasmiai, nes jie tampa pasenę, galima sakyti, panardinami į istorijos srautą tą akimirką, kai tik jie pasirodo. Šiuo požiūriu liberalizmas ir konservatizmas pasirodo kaip politinės filosofijos, atitinkančios bendresnę ir visa apimančią XIX amžiaus istorijos filosofiją. Formą ir turiniu jie yra paskutinės moderniosios epochos fazės istorinės sąmonės politinė išraiška. Jų nesugebėjimas atskirti, teoriškai grindžiamas istorijos ir proceso progreso ar pražūties sąvokomis, nurodo epochą, kurioje tam tikros sąvokos, savo skirtybe aiškios visiems ankstesniems amžiams, pradeda prarasti savo aiškumą ir įtikinamumą, nes jos yra praradusios savo prasmę viešojoje politinėje tikrovėje - kartu ne visiškai prarasdamos savo svarbą.

Antroji ir naujesnė teorija, implicitiškai paneigianti perskyrų svarbą, yra, ypač socialiniuose moksluose, beveik visuotinė visų sąvokų ir idėjų funkcionalizacija. Šiuo atveju, kaip ir anksčiau minėtame pavyzdyje, liberalizmas ir konservatizmas skiriasi ne metodu, požiūriu ar nuostata, o tik akcen-

tais ir vertinimu. Tinkamą pavyzdį pateikia dabarties laisvajame pasaulyje plačiai paplitęs įsitikinimas, kad komunizmas yra nauja "religija", nežiūrint jo atvirai išpažįstamo ateizmo, nes socialiai, psichologiškai ir "emociškai" jis atlieka tą pačią funkciją, kurią atlikdavo ir laisvajame pasaulyje vis dar atlieka religija. Socialinius mokslus domina ne tai, kas yra bolševizmas kaip ideologija ar valdžios forma, ir ne tai, ką jo šalininkai mano apie save; tai nedomina socialinių mokslų, ir daugelis visuomenės mokslininkų tiki, kad jie gali išsiversti, netyrinėdami to, ką istorijos mokslai vadina pačiais šaltiniais. Juos domina tik funkcijos, ir visa, kas tik atlieka tą pačią funkciją, jų požiūriu, galima įvardyti vienodai. Pagal tokią logiką turėčiau teisę savo bato kulną vadinti plaktuku, nes aš, kaip dauguma moterų, jį naudoju kalti į sieną vinims.

Akivaizdu, kad išeinant iš tokių palyginimų galima prieiti prie visai skirtingų išvadų. Štai konservatizmui būtų charakteringa primygtinai pabrėžti, kad, šiaip ar taip, kulnas nėra plaktukas, tačiau kad naudoti kulną kaip plaktuko pakaitalą reiškia, jog plaktukai yra būtinai reikalingi. Kitaip sakant, tas faktas, kad ateizmas gali atlikti tą pačią funkciją kaip religija, konservatizmui bus geriausias įrodymas, jog religija yra būtina, ir tuo remiantis bus rekomenduota sugrįžti prie tikros religijos kaip vienintelio būdo priešintis "erezijai". Žinoma toks argumentas yra silpnas; jei klausiama tik apie funkciją ir apie tai, kiek dalykai efektyvūs, "klaidingos religijos" šalininkai gali turėti tiek pat gerų argumentų juo naudotis, kiek ir aš, naudodamasi kulnu, kuris, šiaip ar taip, nėra visai neefektyvus. Priešingai, liberalai į tą patį reiškinį žiūrės kaip į bjaurią sekuliarizmo išdavystę ir tikės, kad vien "tikras sekuliarizmas" gali mus išgydyti nuo religijos - tiek klaidingos, tiek teisingos - pražūtingos įtakos politikai. Tačiau šios prieštaringos rekomendacijos laisvai visuomenei

grįžti prie tikros religijos ir tapti religingesnięms arba nusikratyti institucinės religijos (ypač Romos katalikybės, keliančios nuolatinį iššūkį sekuliarizmui) sunkiai nuslepia oponentų sutarimą vienu klausimu: kas atlieka religijos funkciją, yra religija.

Tas pats argumentas dažnai vartojamas turint galvoje autoritetą: jei prievarta atlieka tą pačią funkciją kaip autoritetas - būtent, žmones padaro klusnius, - tada prievarta yra autoritetas. Čia mes vėl susiduriame su tais, kurie pataria sugrįžti prie autoriteto, nes jie mano, kad tik sutvarkytų paklusnumo santykių atkūrimas gali išspręsti masių visuomenės problemas, ir su tais, kurie tiki, kad masių visuomenė, kaip ir bet koks kitas socialinis korpusas, gali valdytis pati. Ir šiuo atveju abi šalys sutaria esminiu klausimu: autoritetas yra tai, kas žmones daro klusnius. Visi tie, kurie moderniąsias diktatūras vadina "autoritarinėmis" arba totalitarizmą painioja su autoritarinėmis struktūromis, implicitiškai prilygina prievartą autoritetui; prie jų priskirtini tie konservatoriai, kurie diktatūrų atsiradimą mūsų amžiuje aiškina būtinybe surasti autoriteto pakaitalą. Šio argumento esmė visada ta pati: visa įsiejama į funkcinį kontekstą ir prievartos naudojimas imamas kaip pavyzdys, parodantis, kad jokia visuomenė negali egzistuoti be autoritarinių struktūrų.

Mano galva, tokių sulyginimų pavojai reiškiasi ne tik tuo, kad supainiojamos politinės problemos ir nutrinamos aiškios ribos, totalitarizmą skiriančios nuo visų kitų valdžios formų. Aš netikiu, kad ateizmas gali būti religijos pakaitalas ar atlikti tokią pat funkciją kaip ir religija; netikiu ir tuo, kad prievarta gali tapti autoriteto pakaitalu. Bet jei pasinaudosime konservatorių rekomendacijomis, kurie šią konkrečią akimirką turi neblogą šansą būti išgirsti, esu visai tikra, kad mums nebus sunku surasti tokius pakaitalus ir kad mes naudosime prievartą ir tarsime atstatę autoritetą ar kad mūsų

funkcinio religijos naudingumo atradimas sukurs religijos pakaitalą - tarsi mūsų civilizacija jau nebūtų pakankamai sujaukta visokiausių pseudodalykų ir nesąmonių.

Lyginant su šiomis teorijomis, mano pateikti skirtumai tarp tironiškų, autoritarinių ir totalitarinių sistemų yra neistoriniai, jei istorija suprantama ne kaip istorinė erdvė, kurioje tam tikros valdžios formos pasirodydavo kaip atpažįstami esiniai, o kaip istorijos procesas, kur bet kas visada gali virsti bet kuo, ir jie yra antifunkciniai, nes suponuoja tai, kad šio reiškinio turinys lemia tiek politinio korpuso prigimtį, tiek jo visuomeninę funkciją, o ne priešingai. Vartojant politinius terminus, galima sakyti, kad juose (šiuose skirtumuose) esama tendencijos tarti, jog moderniajame pasaulyje autoritetas išnyko beveik be pėdsakų, vadinamosiose autoritarinėse sistemose ne mažiau nei laisvajame pasaulyje ir kad laisvei - t.y. žmonių judrumo laisvei - iškyla grėsmė visur, net laisvosiose visuomenėse. Tačiau radikaliai laisvė pašalinama tik totalitarinėse sistemose, o ne tironijose bei diktatūrose.

Kaip tik šitokios situacijos fone aš siūlau kelti tokius klausimus: Kokia buvo toji politinė patirtis, kuri atitiko autoriteto sąvoką ir iš kurios ši sąvoka atsirado? Kokia yra viešojo-politinio pasaulio, grindžiamo autoritetu prigimtis? Ar teisinga, kad platoniškasis-aristoteliškasis teiginys, jog kiekviena gerai sutvarkyta bendruomenė susideda iš valdančiųjų ir valdinių, visada buvo teisingas iki atsirandant moderniajai epochai? Ar, tarus kitaip, kokio tipo pasaulis pasibaigė, kai modernioji epocha ne tik sugriovė vienokią ar kitokią autoriteto atmainą įvairiose gyvenimo srityse, bet kartu lėmė tai, kad visa autoriteto samprata prarado reikšmę.

II

AUTORITETAS, kaip vienas lemtingiausių, jei ne lemtingiausias žmonių bendruomenių veiksnys, egzistavo ne visada, nors jis gali pretenduoti į ilgą istoriją, o patirties, kuria grindžiama ši sąvoka, nebūtinai esama visuose politiniuose dariniuose. Ir žodis, ir sąvoka - romėniškos kilmės. Nei graikų kalba, nei įvairios graikų istorijos patirtys neatskleidžia jokio autoriteto ir jo implikuojamo valdymo būdo suvokimo.[3] Aiškiausiai tai išreikšta Platono ir Aristotelio filosofijoje, kurie, visai skirtingai, bet remdamiesi ta pačia politine patirtimi, kažką panašaus į autoritetą bandė įvesti į viešąjį graikų polio gyvenimą.

Egzistavo dvi valdymo formos, kuriomis jie galėjo remtis ir iš kurių jie išvedė savo politinę filosofiją: viena jiems pažįstama iš viešosios-politinės srities, o kita - iš privačios graikų namų ūkio ir šeimos gyvenimo srities. Poliui absoliuti valdžia buvo žinoma kaip tironija, o pagrindinis tirono bruožas buvo tas, kad jis valdė gryna prievarta, nuo liaudies jį reikėjo saugoti asmens sargybiniams ir jis reikalavo, kad valdiniai užsiimtų savais reikalais, o jam netrukdytų rūpintis viešumos sritimi. Graikų viešosios nuomonės požiūriu, pastarasis bruožas reiškė, kad tuo pačiu jis sugriovė polio viešąją sritį - "polis, priklausantis vienam žmogui, nėra polis"[4] ir tokiu būdu iš piliečių atėmė tą politinę savybę, kuri, kaip jie jautė, buvo pati laisvės esmė. Kita poreikio vadovauti ir paklusti patirtis galėjo būti kilusi iš karo patirties, kur pavojus ir būtinybė greitai priimti bei vykdyti sprendimus atrodė esanti pamatinė paskata įvesti autoritetą. Tačiau nė vienas iš šių politinių modelių negalėjo tarnauti šiam tikslui. Tiek Platonui, tiek Aristoteliui tironas liko "vilku žmogaus pavidalu", o karo vadas buvo pernelyg susijęs su laikina kritine padėtimi,

kad galėtų būti laikomas nuolatinės institucijos modeliu.

Galbūt todėl, kad nebuvo tokios patikimos politinės patirties, kuria galima grįsti autoritarinį valdymą, tiek Platonas, tiek Aristotelis, nors ir labai skirtingai, turėjo remtis žmogiškųjų santykių pavyzdžiais, paimtais iš graikų namų ūkio ir šeimos gyvenimo, kur ūkio galva valdė kaip "despotas", vienvaldiškai palenkdamas savo šeimos narius ir ūkyje dirbančius vergus. Šiam despotui, skirtingai nuo karaliaus, βασιλεύς, kuris buvo namų ūkio galvų vadas ir todėl *primus inter pares*, vien pagal apibrėžtį buvo suteikta prievartos galia. Tačiau kaip tik šis bruožas nulėmė tai, kad despotas buvo netinkamas politiniams tikslams: jo turima prievartos galia buvo nesuderinama ne tik su kitų, bet ir su jo paties laisve. Ten, kur jis valdė, egzistavo tik vieno tipo santykis - pono ir vergo santykis. O ponas, graikų įsitikinimu (jie, laimei, dar nebuvo perpratę Hegelio dialektikos), būdamas tarp vergų, nebuvo laisvas; jo laisvė reiškėsi tuo, kad jis galėjo išeiti iš namų ūkio srities ir būti tarp sau lygių, laisvųjų. Taigi nei despotas, nei tironas, pirmasis, gyvendamas tarp vergų, antrasis - tarp valdinių, negalėjo būti pavadintas laisvuoju.

Autoritetas implikuoja tokį paklusnumą, kai žmonės išsaugo savo laisvę, ir Platonas vylėsi suradęs tokį paklusnumą, kai sulaukęs senatvės įstatymams suteikė tokią savybę, kuri juos padarytų neginčijamais visos viešosios srities valdovais. Žmonės bent jau galėjo guostis iliuzija esą laisvi, nes nepriklausė nuo kitų žmonių. Tačiau šie įstatymai akivaizdžiai buvo suvokti labiau despotiškai nei autoritariškai; šią jų savybę geriausiai atskleidžia tai, kad Platonas buvo priverstas juos apibūdinti ne politikos, o namų ūkio tvarkymo terminais, ir galbūt varijuodamas Pindaro νόμος βασιλεύς πάντων ("įstatymas yra visa ko karalius") tarti: νόμος δεσπότης τών ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου ("įstatymas yra valdovų *despotas*, o valdovai yra įstatymo *vergai*").[5] Platono

filosofijoje despotizmas, kylantis iš namų ūkio, ir su juo susijusi politinės srities (kaip ją suprato Antika) destrukcija liko utopiški. Tačiau įdomu pažymėti, kad kai ši destrukcija tapo realybe paskutiniaisiais Romos imperijos amžiais, permaina buvo įvardyta viešajai valdžiai pritaikant terminą *dominus*, kuris Romoje (kur šeima irgi buvo "sutvarkyta kaip monarchija")[6] turėjo tą pačią prasmę kaip ir graikų "despotas". Kaligula buvo pirmasis Romos imperatorius, sutikęs būti vadinamas *dominus*, t.y. priimti vardą, "kurio Augustas ir Tiberijus atsisakė, tarsi tai būtų prakeikimas ar įžeidimas"[7] kaip tik dėl to, kad jis implikavo despotizmą, nebūdingą politinei sričiai, bet pernelyg gerai pažįstamą privačiai, namų ūkio sričiai.

Platono ir Aristotelio politinė filosofija nulėmė visą paskesnį politinį mąstymą, net tada, kai jų koncepcijos buvo pritaikytos visai skirtingoms politinėms patirtims, tokioms kaip romėnų. Jei mums rūpi ne tik atskleisti tikrą politinę patirtį, grindžiančią autoriteto sąvoką - kuri, bent jau savo pozityviuoju aspektu, yra išskirtinai romėniška, - bet ir suprasti autoritetą taip, kaip jį teoriškai suprato ir padarė Vakarų politinės tradicijos dalimi patys romėnai, mės privalėsime trumpai panagrinėti tuos graikų politinės filosofijos bruožus, kurie taip lemtingai įtakojo jos [autoriteto sąvokos] formavimąsi.

Niekur kitur graikų mąstymas taip nepriartėjo prie autoriteto sąvokos kaip Platono *Valstybėje*, kur jis polio tikrovę supriešino su utopine proto, įsikūnijusio filosofo-karaliaus asmenyje, valdžia. Motyvas, paskatinęs protą padaryti politinės srities valdovu, buvo išskirtinai politinis, nors padariniai, nulemti tikėjimo tuo, kad protas virs prievartos instrumentu, Vakarų filosofinei tradicijai veikiausiai buvo ne mažiau lemtingi negu Vakarų politinei tradicijai. Fatališkas panašumas tarp Platono filosofo-valdovo ir graikų tirono, kaip ir ta po-

tenciali žala politinei sričiai, kurią implikuotų jo valdžia, atrodo, buvo suvokta Aristotelio[8]; tačiau tai, kad šiame proto ir valdžios derinyje glūdėjo pavojus ir filosofijai, kiek man žinoma, pastebėjo tik Kantas, atsakydamas Platonui: "Nedera nei tikėtis, kad karaliai filosofuoja ar kad filosofai tampa karaliais, nei to trokšti, kadangi valdžia neišvengiamai iškreipia laisvą proto sprendimą",[9] - nors net šis atsakymas neįsismelkia į dalyko esmę.

Priežastys, dėl kurių Platonas norėjo, kad filosofai taptų miesto valdovais, glūdėjo konflikte tarp filosofo ir polio arba polio priešiškumo filosofijai; galbūt šis priešiškumas kurį laiką snūduriavo prieš atskleisdamas tiesioginę grėsmę filosofo gyvybei: tai parodė Sokrato teismas ir mirtis. Politiniu požiūriu Platono filosofija yra filosofo maištas prieš polį. Filosofas iškelia savo pretenziją valdyti, bet ne tiek polio ir politikos labui (nors negalima neigti Platono patriotinių motyvų, jo filosofiją skiriančių nuo Antikos laikų jo pasekėjų filosofijos), kiek filosofijos ir filosofo saugumo labui.

Kaip tik po Sokrato mirties Platonas pradėjo nusivilti įtikinėjimu kaip nepakankamu vadovauti žmonėms ir ieškoti kažko, galinčio juos priversti, nenaudojant išorinių prievartos priemonių. Ieškodamas jis labai greitai turėjo suprasti, kad tiesa, t.y. tos tiesos, kurias mes vadiname savaime akivaizdžiomis, priverčia protą ir kad ši prievarta, nors savo efektyvumui ir nereikalaujanti smurto, yra stipresnė už įtikinėjimą bei argumentaciją. Tačiau keblumas, susijęs su prievarta per protą, yra tas, kad tik nedaugelis jai pavaldūs, ir todėl iškyla problema kaip užtikrinti, kad daugumą, daugybę žmonių, sudarančių politinį korpusą, galima būtų palenkti tai pačiai tiesai. Žinoma, čia turi būti surastos kitos prievartos priemonės ir turi būti vengiama smurtinės prievartos, kad nebūtų sugriautas politinis gyvenimas, kaip jį suprato graikai.[10] Tokia yra pagrindinė Platono politinės filosofijos

problema, ir ji liko problema visais atvejais, kai buvo bandoma įvesti proto tironiją. *Valstybėje* ši problema išsprendžiama, pasiremiant baigiamuoju mitu apie atpildus ir bausmes anapus, mitu, kuriuo Platonas aiškiai netikėjo ir nenorėjo, kad juo tikėtų filosofai. Kas nedaugeliui ar filosofams yra olos alegorija *Valstybės* viduryje, tas pat daugeliui žmonių, nepajėgiančių suvokti filosofinės tiesos, yra baigiamasis mitas apie pragarą. *Įstatymuose* Platonas narplioja tą patį keblumą, bet visai priešingai; čia jis siūlo įtikinėjimo pakaitalą, įstatymų įvadą, kuriame piliečiams aiškinama jų prasmė ir tikslas.

Ieškodamas teisėto prievartos principo Platonas iš pradžių orientavosi į įvairiausius [žmonių] tarpusavio santykius, tokius kaip santykiai tarp piemens ir jo ganomų avių, tarp laivo vairininko ir keleivių, tarp gydytojo ir paciento ar tarp pono ir vergo. Visais šiais atvejais arba specialus žinojimas įteigia pasitikėjimą, ir todėl užtikrinti paklusnumui nereikalinga nei jėga, nei įtikinėjimas, arba valdovas ir valdinys priklauso dviem visai skirtingoms kategorijoms, iš kurių viena jau savaime palenkta kitai, kaip piemens ir jo bandos ar pono ir jo vergų atveju. Visi šie pavyzdžiai paimti iš graikų privataus gyvenimo srities ir jie laikas nuo laiko pasirodo visuose didžiuosiuose politiniuose dialoguose, *Valstybėje, Politike ir Įstatymuose.* Vis dėlto akivaizdu, kad ypač svarbus yra pono ir vergo santykis. Ponas, pagal disputą *Politike,* žino, kas turi būti daroma, ir įsakinėja, o vergas vykdo įsakymus ir paklūsta, ir todėl žinojimas ką daryti ir realus darymas tampa atskiromis bei abipusiai išskiriančiomis funkcijomis. *Valstybėje* - tai dviejų skirtingų žmonių klasių politiniai bruožai. Šių pavyzdžių įtikinamumas grindžiamas natūralia nelygybe tarp valdančiųjų ir valdinių, ryškiausiame piemens pavyzdyje, kur pats Platonas ironiškai pastebi, kad joks žmogus, o tik dievas gali įeiti su žmonėmis į tokį pat santykį

kaip piemuo su savo avimis. Nors akivaizdu, kad pats Platonas nebuvo patenkintas šiais modeliais, kiek jis kėlė tikslą įtvirtinti filosofo "autoritetą" poliui, nuolat prie jų sugrįždavo, nes tik šiais itin ryškios nelygybės atvejais įmanoma valdyti neužgrobiant jėgos ir neturint prievartos priemonių. Jis ieškojo tokio santykio, kur priverčiantys elementai glūdi pačiame santykyje ir yra pirminiai realių įsakymų atžvilgiu; pacientas palenkiamas gydytojo autoritetui, kai tik suserga, vergas yra valdomas pono nuo tada, kai jis tampa vergu.

Šiuos pavyzdžius svarbu turėti galvoje, kad suprastume, kokio tipo prievartos Platonas tikėjosi iš proto, kuriuo disponuoja karalius-filosofas. Tiesa, šiuo atveju priverčianti jėga glūdi ne asmenyje ir ne pačioje nelygybėje, o idėjose, suvokiamose filosofo. Tos idėjos gali būti naudojamos kaip žmogaus elgesio matai, nes jos yra transcendentiškos žmogiškųjų reikalų srities atžvilgiu lygiai taip pat, kaip liniuotė transcendentiška visų daiktų, kurių ilgį ja galima matuoti, atžvilgiu; ji yra už ir anapus tų daiktų. *Valstybėje*, olos alegorijoje, idėjų dangus driekiasi virš žmogiškosios egzistencijos olos ir todėl gali tapti jos matu, tačiau filosofas, paliekantis olą dėl giedro idėjų dangaus, iš pradžių tai daro ne tam, kad įsigytų tuos matus ir išmoktų "matavimo meno"[11], o tam, kad kontempliuotų tikrąją Būties esmę - βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον. Tad iš esmės autoritarinis idėjų elementas, t.y. savybė, joms leidžianti valdyti ir priversti, savaime iš jų neišplaukia. Idėjos tampa matais tik po to, kai filosofas atsisveikina su šviesiu idėjų dangumi ir grįžta į tamsią žmogiškosios egzistencijos olą. Šioje pasakojimo dalyje Platonas prisiliečia prie giliausios konflikto tarp filosofo ir polio priežasties[12]: Jis pasakoja apie tai, kaip filosofas žmogiškuose reikaluose praranda orientaciją, apie apakimą, apie nesugebėjimą perduoti tai, ką jis pamatė, ir apie dėl to iškylantį realų pavojų jo

gyvybei. Kaip tik patekęs į šią kelbią padėtį filosofas griebiasi to, ką jis pamatė, idėjų, kaip normų ir matų, ir pagaliau, baimindamasis dėl savo gyvybės, naudoja jas kaip viešpatavimo instrumentus.

Idėjas transformuoti į matus Platonui padeda analogija iš praktinio gyvenimo, kur aišku, kad visus menus ir amatus taip pat valdo "idėjos", tai yra objektų "formos", regimos vidine amatininko akimi, kuris po to imituodamas jas paverčia tikrove.[13] Ši analogija leidžia jam suvokti transcendentinį idėjų pobūdį lygiai taip, kaip jis suvokia transcendentinį egzistavimą modelio, kuris yra anapus jo valdomo gaminimo proceso ir todėl galiausiai gali tapti jo sėkmės ar nesėkmės matu. Tos idėjos tampa nejudriomis, "absoliučiomis" normomis politiniam bei moraliniam elgesiui ir sprendimui ta pačia prasme, kaip visuotinė lovos "idėja" yra visų konkrečių, padarytų lovų gaminimo ir sprendimo apie jų tinkamumą norma. Juk nesama didelio skirtumo tarp idėjų naudojimo kaip modelių ir šiek tiek grubesnio jų naudojimo kaip realių elgesio matų, ir Aristotelis savo ankstyviausiame dialoge, parašytame tiesiogiai įtakojant Platonui, "tobuliausią įstatymą", t.y. įstatymą, labiausiai priartėjantį prie idėjos, jau lygina su "svambalu, liniuote ir skriestuvu [...], [kurie] išsiskiria iš visų įrankių".[14]

Tik šiame kontekste idėjos siejasi su daugybe įvairiausių konkrečių daiktų, panašiai kaip liniuotė siejasi su daugybe įvairiausių matuojamų daiktų, arba kaip sveiko proto ar intelekto taisyklė siejasi su daugybe įvairių konkrečių įvykių, kuriuos galima jai palenkti. Šis Platono idėjų doktrinos aspektas turėjo didžiausią įtaką Vakarų tradicijai ir net Kantas, nors visai skirtingai ir daug giliau supratęs žmogaus sprendimus, retkarčiais irgi paminėdavo šią galimybę palenkti kaip jų esminę funkciją. Panašiai ir specifinių autoritarinių valdžios formų esminis bruožas - tai, kad jų autoriteto, įteisinan-

čio jėgos panaudojimą, šaltinis turi egzistuoti anapus jėgos srities ir, kaip gamtos dėsnis ar Dievo įsakymai, neturi būti padarytas žmogaus, - yra kilęs iš tokio idėjų pritaikomumo, išskleisto Platono politinėje filosofijoje.

Tuo pat metu analogija, susijusi su gaminimu, menais ir amatais teikia palankią galimybę pateisinti kitais atvejais labai abejotiną naudojimąsi pavyzdžiais, paimtais iš tokių veiklos sričių, kuriose reikalingas tam tikras specialus žinojimas ir specializacija. Šitaip specialisto sąvoka pirmąkart įeina į politinės veiklos sritį ir iš politiko reikalaujama kompetentingai spręsti žmogiškus reikalus ta pačia prasme, kaip iš staliaus tikimasi kompetencijos gaminant baldus ar iš gydytojo - gydant ligonius. Su šia pavyzdžių bei analogijų atranka glaudžiai susijęs prievartos elementas, toks akivaizdus Platono utopinėje valstybėje ir išties nuolat žlugdantis jo didįjį siekį užtikrinti laisvą paklusnumą, t.y. tvirtai pagrįsti tai, ką nuo romėnų laikų mes vadiname autoritetu. Šią dilemą Platonas išsprendė remdamasis ištęstais pasakojimais apie anapusinį pasaulį su atpildais ir bausmėmis, kuriuo, kaip jis tikėjosi, daugelis tikės paraidžiui ir kuriuo pasinaudoti daugumos savo politinių dialogų pabaigoje jis siūlė nedaugeliui [išrinktųjų]. Atsižvelgiant į tą milžinišką įtaką, kurią šie pasakojimai padarė pragaro įvaizdžiui religiniame mąstyme, labai svarbu pastebėti, kad jie [įvaizdžiai] iš pradžių buvo sukurti grynai politiniais tikslais. Platono filosofijoje jie paprasčiausiai yra išradingas planas priversti paklusti tuos, kurie nepaklūsta prievartinei proto jėgai, o kartu nenaudoti išorinės prievartos.

Tačiau mūsų kontekste svarbiau tai, kad prievartos elementas neišvengiamai glūdi visoje darymo, gaminimo ir produkavimo veikloje, t.y. visoje toje veikloje, per kurią žmogus tiesiogiai susiduria su gamta, skirtingoje nuo tokios veiklos kaip veiksmas ir kalba, pirmiausia nukreiptoje į žmones.

Žmogiškųjų artefaktų kūrime visada glūdi prievarta gamtai - kad turėtume sienojų, privalome nužudyti medį, o kad padarytume stalą, privalome prievartauti tą medžiagą. Keliais atvejais, kur Platonas teikia pavojingą pranašumą tironiškai valdžios formai, iki šio kraštutinumo jį nuveda jo analogijos. Jos akivaizdžiai kelia didžiausią pagundą, kai jis kalba apie teisingą būdą steigti naujas bendruomenes, nes šis steigimas gali būti nesunkiai suvokiamas kitokio "darymo" proceso fone. Jei valstybė turi būti padaryta kieno nors, kas yra amatininko ar menininko politinis atitikmuo, sutinkamai su nustatytu τέχνη, taisyklėmis ir matais, galiojančiais šiam konkrečiams "menui", tirono padėtis išties palankiausia įgyvendinti tokiam tikslui.[15]

Matėme, kad olos alegorijoje filosofas palieka olą, ieškodamas tikrosios Būties esmės ir neturėdamas papildomos minties, kaip praktiškai pritaikyti tai, ką jis tikisi surasti. Tik vėliau, kai vėl atsiduria žmogiškųjų reikalų tamsos bei netikrumo buveinėje ir susiduria su žmonių priešiškumu, jis iš tikrųjų pradeda mąstyti savo "tiesą" kaip normą, pritaikomą kitų žmonių elgsenai. Šis prieštaravimas tarp idėjų, kaip kontempliuojamų tikrųjų esmių ir kaip taikomųjų matų[16], reiškiasi dviem visai skirtingomis idėjomis, atstovaujančiomis aukščiausią idėją, iš kurios kilusios visos idėjos. Platonui ši aukščiausia idėja yra arba grožis, kaip *Puotoje,* kur jis yra laiptų, vedančių į tiesą, aukščiausias laiptelis[17], ir *Faidre,* kur Platonas kalba apie "išminties arba grožio mylėtoją", tarsi tie abu dalykai tikrai būtų tapatūs, nes grožis yra tai, kas "labiausiai spindi" (grožis yra ἐκφανέστατον) ir todėl apšviečia visa kita[18]; arba aukščiausia idėja yra gėrio idėja, kaip *Valstybėje*[19]. Platono pasirinkimas buvo akivaizdžiai nulemtas įprastinio καλόν κ'ἀγαθόν idealo, bet stebina tai, kad gėrio idėja randama tik griežtai politiniame *Valstybės* kontekste. Jei gvildentume pirmines filosofines patirtis, grindžiančias

idėjų doktriną (o šito čia negalime padaryti), pasirodytų, kad grožio idėja kaip aukščiausioji idėja šias patirtis atspindėtų daug tiksliau negu gėrio idėja. Net pirmose *Valstybės* knygose[20] filosofas vis dar apibūdinamas kaip grožio, o ne gėrio mylėtojas, ir tik šeštojoje knygoje gėrio idėja įvedama kaip aukščiausioji idėja. Juk visų pirma idėjos buvo skirtos ne valdyti ar kitaip tvarkyti žmogiškųjų reikalų chaosą, bet "švytinčiu žėrėjimu" nušviesti jų tamsą. Savaime idėjos neturi nieko bendra su politika, politine patirtimi, bet priklauso išskirtinai filosofijai, kontempliatyviajai patirčiai ir "tikrosios daiktų būties" siekiui. Kaip tik valdymas, matavimas, palenkimas ir reguliavimas visai svetimi patirtims, grindžiančioms pradinę idėjų doktriną. Atrodo, kad Platonas buvo pirmasis, padaręs išimtį iš savo naujojo mokslo politinio "neutralumo" ir idėjų doktriną bandęs modifikuoti taip, kad ji taptų naudinga politikos teorijai. Tačiau naudingumą gali išgelbėti tik gėrio idėja, nes "gėris" graikų žodyne visada reiškia "gėrį kam nors", arba "tinkamumą". Jei aukščiausioji idėja, kurioje visos kitos idėjos turi dalyvauti, kad išvis būtų idėjomis, yra tinkamumo idėja, tada idėjos yra pritaikomos pagal apibrėžimą, ir filosofo, idėjų specialisto, rankose jos gali tapti taisyklėmis ir normomis arba, kaip vėliau *Įstatymuose*, jos gali tapti įstatymais. (Šis skirtumas nežymus. Kas *Valstybėje* vis dar yra filosofo, filosofo-karaliaus tiesioginė asmeninė pretenzija valdyti, *Įstatymuose* yra tapę nuasmeninto proto pretenzija viešpatauti.) Idėjų doktrinos politinės interpretacijos tikroji išvada būtų ta, kad nei žmogus, nei Dievas nėra visų daiktų matas; toks matas yra pats gėris - išvada, kurią akivaizdžiai priėjo ne Platonas, o Aristotelis viename iš savo ankstyvųjų dialogų.

Mūsų tikslams svarbu prisiminti, kad valdymo elementą, atsispindintį mūsų dabartinėje autoriteto sąvokoje, taip lemtingai paveiktoje Platono mąstymo, galima įžvelgti konflikte

tarp filosofijos ir politikos, bet ne specifiškai politinėse patirtyse, t. y. patirtyse, tiesiogiai susijusiose su žmogiškųjų reikalų sritimi. Neįmanoma suprasti Platono, neturint galvoje tiek jo nuolat pabrėžiamo šios srities filosofinio neutralumo ir jo perspėjimo, kad ši sritis neturėtų būti traktuojama pernelyg rimtai, tiek to fakto, kad jis pats, skirtingai nei beveik visi vėlesni filosofai, žmogiškuosius reikalus vis dar traktavo taip rimtai, jog perkėlė savo minties svorio centrą tik tam, kad galėtų ją pritaikyti politikoje. Ir kaip tik ši dviprasmybė, o ne kokia nors formali naujos jo idėjų doktrinos ekspozicija, lemia tikrąjį turinį *Valstybėje* išskleistos olos alegorijos, pagaliau papasakotos griežtai politinio dialogo, kuriame ieškoma geriausios valdymo formos, kontekste. Šių ieškojimų įkarštyje Platonas pasakoja savo alegoriją, kuri pasirodo esanti filosofo istorija šiame pasaulyje, tarsi jis būtų kėlęs tikslą parašyti trumpą konkretaus filosofo biografiją. Taigi geriausios valdymo formos ieškojimas pasirodo esąs ieškojimas filosofams geriausios valdymo formos, kuri pasirodo esanti tokia, kur filosofai tampa miesto valdovais - ne per daug stulbinantis sprendimas tiems žmonėms, kurie buvo Sokrato gyvenimo ir mirties liudytojai.

Tačiau filosofo valdžia turi būti pateisinta, ir ji gali būti pateisinta tik jei filosofo tiesa reikšminga tai pačiai žmogiškųjų reikalų sričiai, nuo kurios filosofas turėjo nusisukti tam, kad ją suprastų. Kiek filosofas yra tik filosofas, jo siekis baigiasi įžvalga į aukščiausiąją tiesą, kuri, kadangi ji apšviečia visa kita, kartu yra aukščiausiasis grožis; bet kiek filosofas yra žmogus tarp žmonių, mirtingasis tarp mirtingųjų ir pilietis tarp piliečių, jis privalo imti šią tiesą ir ją transformuoti į virtinę taisyklių, ir tik tokios transformacijos dėka vėliau jis gali pretenduoti tapti realiu valdovu - karaliumi-filosofu. Daugelio [žmonių] gyvenimams oloje, kur filosofas įvedė savo valdžią, būdinga ne kontempliacija, bet λέξις, kalba, ir

πρᾶξις, veiksmas; todėl būdinga, kad olos alegorijoje jos įnamių gyvenimus Platonas piešia taip, tarsi juos domintų tik žiūra: pirmiausia vaizdai ant pertvaros, po to patys daiktai, apgaubti blyškios urve degančios liepsnos metamos šviesos, kol pagaliau tie, kurie trokšta regėti pačią tiesą, privalo palikti bendrą olos pasaulį ir patys ryžtis naujam nuotykiui.

Kitaip sakant, visa žmogiškųjų reikalų sritis regima iš filosofinio požiūrio taško, o tai reiškia, kad net tie, kurie gyvena žmogiškųjų reikalų oloje, yra žmonės tik tiek, kiek jie irgi trokšta regėti, nors pasilieka apgaudinėjami šešėlių ir įvaizdžių. O filosofo-karaliaus valdžią, tai yra tai, kad žmogiškiesiems reikalams viešpatauja kažkas, kas esti anapus jų srities, pateisdina ne tik absoliutus regėjimo pranašumas prieš kalbėjimą ir veikimą, bet ir prielaida, kad žmones daro žmonėmis tik poreikis regėti. Taigi filosofo interesas sutampa su žmogaus *qua* žmogaus interesu; abu reikalauja, kad žmogiškieji reikalai, kalbos ir veiksmo padariniai ne būtų reikšmingi savaime, o turėtų būti palenkti viešpatavimui kažko, kas esti anapus jų srities.

III

DICHOTOMIJA tarp tiesos regėjimo, pasitraukus į vienatvę, ir įsitraukimo į žmogiškųjų reikalų santykius tapo autoritarinė politinio mąstymo tradicijai. Stipriausiai ji išreikšta Platono olos alegorijoje ir todėl kyla tam tikra pagunda jos ištakas įžvelgti Platono idėjų doktrinoje. Tačiau istoriškai ji nebuvo nulemta šios doktrinos perėmimo, bet daug labiau priklausė nuo minties, kurią Platonas išreiškė tik vieną kartą, nuo beveik atsitiktinės pastabos, kurią vėliau Aristotelis beveik pažodžiui pacitavo garsiajame *Metafizikos* sakinyje, būtent, kad bet kokios filosofijos pradžia yra θαυμάζειν, stebėji-

masis viskuo, kas yra taip, kaip yra. Labiau negu bet kas kita graikų "teorija" yra šios pradinės nuostatos tęsinys, o graikų filosofija - jos išskaidymas ir konceptualizavimas. Sugebėti stebėtis yra tai, kas nedaugelį skiria nuo daugumos, o likti atsidavusiam nuostabai yra tai, kas nedaugelį nutolina nuo žmonių reikalų. Taigi Aristotelis, nepriimdamas Platono idėjų doktrinos ir net atmesdamas Platono idealią valstybę, iš esmės liko jam ištikimas, ne tik atskirdamas "teorinį gyvenimo būdą" (βίος θεωρητικός) nuo gyvenimo, paskirto žmogiškiesiems reikalams (βίος πολιτικός) - pirmasis, nustatęs tokių gyvenimo būdų hierarchinę tvarką, buvo Platonas savo *Faidre*, - bet ir kaip įprastinį dalyką priimdamas [tokio atskyrimo] implikuojamą hierarchinę tvarką. Mūsų kontekste svarbu ne tik tai, kad tokiu požiūriu mintis turi viešpatauti veiksmui ir diktuoti jam principus, todėl pastarojo taisyklės visada išvedamos iš mąstymo patirties, bet ir tai, kad βίοι dėka, veiklas tapatinant su gyvenimo būdais, kartu buvo nustatytas valdymo principas, veikiantis žmonių tarpusavio santykiuose. Istoriniu požiūriu šis principas tapo sokratikų mokyklos politinės filosofijos skiriamąja žyme ir galbūt tokioje raidoje glūdinti ironija pasireiškė tuo, kad būtent šios mąstymo ir veiklos dichotomijos pats Sokratas vengė ir bandė užkirsti kelią jai įsibrauti į polį.

Taigi kaip tik Aristotelio politinėje filosofijoje mes susiduriame su antrąja pastanga įvesti autoriteto sąvoką, grindžiamą valdovų ir pavaldinių schema; kartu ji buvo labai svarbi politinio mąstymo tradicijos raidai, nors Aristotelio požiūris į ją buvo visai kitoks. Jo nuomone, protas neturi nei diktatoriškų, nei tironiškų bruožų, ir nesama filosofo-karaliaus, kartą ir visiems laikams pašaukto tvarkyti žmogiškuosius reikalus. Jo argumentas, grindžiantis tezę, kad "kiekvienas politinis darinys sudarytas iš tų, kurie valdo, ir kurie valdomi" nesuponuoja specialisto pranašumo prieš nespecialistą, ir jis per-

nelyg gerai supranta skirtumą tarp veikimo ir darymo, kad imtų pavyzdžius iš gaminimo srities. Kiek aš galiu spręsti, Aristotelis, keldamas tikslą nustatyti žmogiškųjų reikalų tvarkymo taisyklę, pirmasis kreipiasi į "gamtą", kuri "nustatė skirtumą [...] tarp jaunesniųjų ir vyresniųjų, vieniems lemdama būti valdomiems, kitiems lemdama valdyti"[22].

Šio argumento paprastumas tapo vis apgaulingesnis, kai, bėgant amžiams, kartojamas jis pavirto banalybe. Galbūt kaip tik dėl to paprastai nepastebimas ryškus prieštaravimas, glūdintis paties Aristotelio pateiktame polio apibrėžime, taip pat esančiame *Politikoje*: "Polis yra lygiųjų bendruomenė, sukurta galimai geriausio gyvenimo labui"[23].

Polio valdymo samprata Aristoteliui buvo tokia neaiški, kad jis, vienas iš nuosekliausių ir mažiausiai prieštaringų didžiųjų mąstytojų, nesijautė savo argumento ypatingai sukaustytas. Todėl skaitydami *Ekonomiką* (pseudo Aristotelio traktatą, tačiau parašytą vieno iš jo artimiausių mokinių), neturėtume stebėtis, kad pačioje pradžioje sakoma, jog esminis skirtumas tarp politinės bendruomenės (πόλις) ir privataus namų ūkio (οἰκία) yra tas, kad pastarajame vyrauja "monarchija, vieno žmogaus valdžia", tuo tarpu polis, priešingai, "yra sudarytas iš daugelio valdovų".[24] Kad suprastume šį apibūdinimą, pirmiausia turime prisiminti, jog žodžiai "monarchija" bei "tironija" buvo vartojami sinonimiškai ir aiškiai priešinami karaliavimui; antra, kad polio, "sudaryto iš daugelio valdovų", pobūdis neturi nieko bendra su įvairiomis valdymo formomis, paprastai priešinamomis vieno žmogaus valdžiai, tokiomis kaip oligarchija, aristokratija ir demokratija. Tie "daugelis valdovų" šiame kontekste yra namų ūkio galvos, pasidarę "monarchais" namuose ir tik po to įsijungiantys į miesto viešąją-politikos sritį. Pats valdymas ir skirtumas tarp valdovų bei pavaldinių priklauso sričiai, ankstesnei už politikos, o pastarosios skirtumas nuo "ekonomi-

nės" namų ūkio srities yra tas, kad polis grindžiamas lygybės principu ir jame nesama skirtumų tarp valdovų bei pavaldinių.

Taip atskirdamas tai, ką šiandien vadiname privačiąja ir viešąja sritimi, Aristotelis tik išskleidžia įprastinę graikų viešąją nuomonę, pagal kurią "kiekvienas pilietis priklauso dviems egzistavimo tvarkoms", nes "be privataus gyvenimo kiekvienam individui [...] polis teikia tam tikrą antrąjį gyvenimą, jo βίος πολιτικός"[25]. (Pastarąjį Aristotelis vadino "geru gyvenimu" ir iš naujo apibrėžė jo turinį; tik šis apibrėžimas, o ne pats skyrimas, prieštaravo įprastinei graikų nuomonei.) Abi tvarkos yra žmonių gyvenimo kartu formos, bet tik namų ūkio bendruomenė rūpinasi gyvybės palaikymu ir fizinių poreikių (ἀναγκαῖα) patenkinimu, tuo būdu išsaugodama individo gyvybę ir užtikrindama rūšies išlikimą. Skirtingai nuo moderniojo požiūrio, rūpinimasis gyvybės - tiek individo, tiek rūšies - išsaugojimu, priskiriamas privačiai namų ūkio sričiai, o polyje žmogus reiškiasi kaip κατ' ἀριθμόν; kaip individualus asmuo, pasakytume mes šiandien.[26] Kaip gyvos būtybės, besirūpindamos gyvybės išsaugojimu, žmonės susiduria su būtinybe ir yra jos stumiami. Būtinybė turi būti įvaldyta ir tik po to gali prasidėti "geras" gyvenimas"; o ji gali būti įvaldyta tik per viešpatavimą. Taigi "gero gyvenimo" laisvė grindžiama viešpatavimu būtinybei.

Vadinasi, būtinybės įvaldymo tikslas yra gyvybinių poreikių, valdančių ir pavergiančių žmogų, kontroliavimas. Tačiau toks viešpatavimas gali būti įgyvendintas tik kontroliuojant ir prievartaujant kitus, kurie, kaip vergai, laisvuosius išlaisvina nuo būtinybės prievartos. Laisvasis polio pilietis nei prievartaujamas fizinių gyvybinių poreikių, nei palenktas dirbtiniam kitų viešpatavimui. Jis ne tik neturi būti vergas, jis pats turi valdyti vergus. Laisvė politikos srityje prasideda po to, kai visi elementarūs gyvybiniai poreikiai patenkinti,

todėl viešpatavimas ir palenkimas, įsakinėjimas ir paklusnumas, valdymas ir pavaldumas yra išankstinės sąlygos sukurti politikos sritį kaip tik dėl to, kad jos nesudaro tos srities turinio.

Neabejotina, kad Aristotelis, kaip ir Platonas, viešųjų reikalų tvarkymą ir polio gyvenimą siekė palenkti tam tikram autoritetui ir, be abejonės, jis tai darė vadovaudamasis labai rimtais politiniais motyvais. Bet ir jis turėjo remtis tam tikru paliatyviniu sprendimu, kad į politinę sritį pagrįstai įvestų skirtumą tarp valdovų ir pavaldinių, tarp tų, kurie įsakinėja, ir tų, kurie paklūsta. Jis taip pat galėjo imti pavyzdžius ir modelius tik iš ikipolitinės srities, iš privačios namų ūkio srities bei vergų ekonomikos patyrimo. Tai jį nuveda prie aiškiai prieštaringų teiginių, nes jis polio gyvenimui ir veiksenai primeta tokias normas, kurios, kaip jis kažkur aiškina, galioja tik namų ūkio bendruomenės gyvenimui ir elgsenai. Jo pastangų nenuoseklumas akivaizdus net turint galvoje anksčiau minėtą įžymųjį pavyzdį iš *Politikos*, kur skirtumas tarp valdovų ir pavaldinių išvedamas iš gamtinio skirtumo tarp jaunesnių ir senesnių. Juk šis pavyzdys savaime visai netinka pagrįsti Aristotelio argumentacijai. Santykis tarp senesnių ir jaunesnių savo esme yra auklėjamasis, ir šis auklėjimas neapima nieko daugiau, kaip tik būsimųjų valdovų auklėjimą esamųjų valdovų pastangomis. Jei čia esama valdymo, jis visai skiriasi nuo politinio valdymo formų, ir ne tik dėl to, kad jį riboja laikas bei siekiai, bet ir dėl to, kad jis skleidžiasi tarp žmonių, kurie yra potencialiai lygūs. Tačiau valdymo pakeitimas auklėjimu turėjo toli siekiančius padarinius. Juo remdamiesi valdovai dėjosi auklėtojais, o auklėtojai buvo kaltinami pretenzijomis valdyti. Tuo metu, kaip ir dabar, nebuvo nieko problemiškesnio už politinį įreikšminimą pavyzdžių, paimtų iš auklėjimo srities. Politikos srityje mes visada turime reikalą su suaugusiais, kuriems, tiksliai

pasakius, auklėjimo amžius yra jau praeitis, o politika arba teisė dalyvauti tvarkant viešuosius reikalus prasideda kaip tik tada, kai auklėjimas jau pasibaigęs. (Suaugusiųjų lavinimas, individualus ar kolektyvinis, gali daug reikšti asmens formavimui, jo visiškam subrandinimui ar intensyvesnei išsklaidai, bet yra neutralus politiškai, jeigu nesiekiama ugdyti techninių įgūdžių, reikalingų dalyvaujant viešuosiuose reikaluose, bet kažkodėl neįgytų jaunystėje.) Auklėjimo srityje, priešingai, mes visada turime reikalą su žmonėmis, kuriems dar negali būti leidžiama kaip lygiems dalyvauti politikoje, nes jie yra tam ruošiami. Nežiūrint to, Aristotelio pavyzdys labai reikšmingas, nes yra teisinga, kad "autoriteto" būtinybė yra labiau tikėtina ir akivaizdesnė vaikų globos bei auklėjimo srityje negu kur nors kitur. Štai kodėl mūsų epochai taip būdinga siekti sunaikinti net šią nepaprastai siaurą ir politiškai neutralią autoriteto formą.

Politikos požiūriu autoritetas gali įgyti auklėjamąjį pobūdį tik tarus (kartu su romėnais), kad visomis aplinkybėmis protėviai yra didybės pavyzdys kiekvienai vėlesnei kartai, kad jie pagal apibrėžimą yra *maiores*, didesnieji. Visur, kur autoritarinis auklėjimo modelis, nepagrįstas šiuo pamatiniu įsitikinimu, buvo pritaikytas politikos srityje (o tai atsitikdavo gana dažnai, net ir šiuo metu tuo grindžiama konservatyvioji argumentacija), jis pirmiausia buvo naudojamas užmaskuoti realioms ar siekiamos pretenzijoms valdyti ir juo remiantis iš tikrųjų buvo siekiama ne auklėti, o viešpatauti.

Didingos graikų filosofijos pastangos surasti tokią autoriteto sąvoką, kuri užkirstų kelią polio gedimui ir apsaugotų filosofo gyvybę, buvo bevaisės dėl to, kad graikų politinio gyvenimo srityje neegzistavo tiesiogine politine patirtimi pagrįsta autoriteto samprata. Todėl visi prototipai, kuriais rėmėsi vėlesnės kartos, išskleisdamos autoriteto turinį, buvo pagrįsti nepolitine patirtimi, įgyta arba "darymo" bei menų

srityje, kur reikalingi specialistai ir kur aukščiausias kriterijus yra tinkamumas, arba privataus namų ūkio bendruomenėje. Kaip tik taip apibrėžtu politiniu aspektu sokratikų mokyklos filosofija padarė didžiausią įtaką mūsų tradicijai. Net šiandien mes tikime, kad Aristotelis žmogų pirmiausia apibrėžė kaip politinę būtybę, turinčią kalbos ar proto sugebėjimą (iš tikrųjų žmogų jis taip suprato tik politiniame kontekste), ar kad tikrąją savo idėjų doktriną Platonas išdėstė *Valstybėje,* kur, priešingai, jis ją pakeitė dėl politinių priežasčių. Nepaisant graikų politinės filosofijos didingumo, galima abejoti tuo, kad ji būtų praradusi būdingą utopinį pobūdį, jei romėnai, nuolat ieškoję tradicijos ir autoriteto, nebūtų nusprendę jos perimti ir pripažinti aukščiausiuoju autoritetu teorijos ir mąstymo srityje. Tačiau tai padaryti jie sugebėjo tik todėl, kad tiek autoritetas, tiek tradicija jau turėjo lemiamą svarbą Romos respublikos politiniame gyvenime.

IV

NUO respublikos atsiradimo iki pat imperinės eros pabaigos romėnų politikos branduolys buvo įsitikinimas įkūrimo šventumu ta prasme, kad jei kartą kas nors įkurta, tai saisto visas būsimas kartas. Dalyvauti politikoje visų pirma reiškė saugoti Romos miesto pamatus. Štai kodėl romėnai nesugebėjo pakartoti savo pirmojo polio įkūrimo steigdami kolonijas, bet įstengė plėsti pradinius pamatus tiek, kad visa Italija ir faktiškai visas Vakarų pasaulis buvo suvienytas ir valdomas Romos, tarsi visas pasaulis būtų tik Romos provincija. Nuo pradžios iki pabaigos romėnai buvo prisirišę prie ypatingos šio vieno miesto vietovės ir, skirtingai nei graikai, gyventojų pertekliaus laikais ar sunkmečiu negalėjo pasakyti "Eik ir įkurk naują miestą, nes kur bebūtum, jei panorėsi, visada

bus polis". Ne graikai, o romėnai buvo iš tikrųjų įsišakniję į žemę, ir žodis *patria* visą savo prasmę gauna iš Romos istorijos. Naujo politinio korpuso įkūrimas - beveik trivialus dalykas graikams - romėnams tapo svarbiausia, lemiama, nepakartojama jų istorijos pradžia, unikaliu įvykiu. Ir pačios tikriausios romėnų dievybės buvo Janas, pradžios dievas, nuo kurio, galima sakyti, mes vis dar pradedame savo metus, bei Minevra, atminties deivė.

Romos įkūrimas - *tanta molis erat Romanam condere gentem* ("šitaip buvo sunku romėnų gentį sukurti"*), kaip reziumuoja Vergilijus nuolatinę *Eneidos* temą, sakydamas, kad visos klajonės bei kančios baigiasi ir įsiprasmina *dum conderet urbem* ("kol miestą įkūręs"**) - šis įkūrimas ir tokia pat negraikiška namų ir žemės šventumo patirtis (tarsi, šnekant Homėro kalba, Hektoro dvasia būtų pergyvenusi Trojos žlugimą ir atgijusi Italijos žemėje) sudaro giliausią politinį romėnų religijos turinį. Skirtingai nuo Graikijos, kur pamaldumas priklausė nuo tiesioginio dievų atsivėrimo, čia religija paraidžiui reiškė *religare*[27]: išlikti susaistytam, įpareigotam didžiulės, beveik antžmogiškos ir todėl visada legendinės pastangos padėti pamatus, pastatyti kertinį akmenį, įkurti amžinybei.[28] Būti religingam reiškė būti pririštam prie praeities, ir todėl Livijus, didysis praeities įvykių metraštininkas, galėjo pasakyti: *Mihi vetustas res scribendi nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* (...užrašydamas šiuos senovės įvykius, aš nežinau, kokie saitai brandina mano protą ir [mane] saisto tam tikra *religio*...).[29] Taigi religinė ir politinė veikla galėjo būti laikomos beveik tapačiomis ir Ciceronas galėjo tarti: "Jokioje kitoje srityje žmogaus didybė taip nepriartėja prie dievų (*numen*) takų, kaip įkurdama naujas ir saugodama jau

* Vergilijus. *Eneida.* / Vertė A. Dambrauskas. - Vilnius: Vaga, 1986. - P. 6.

** *Ibid.* - P. 5.

įkurtas bendruomenes"[30]. Saistanti įkūrimo galia pati buvo religinė, kadangi miestas tautos dievams irgi teikė nuolatinį prieglobstį - vėlgi skirtingai nuo Graikijos, kurios dievai saugodavo mirtingųjų miestus ir kartais juose gyvendavo, bet turėjo savo namus toli nuo žmogaus buveinės, ant Olimpo kalno.

Kaip tik šiame kontekste pirmąkart pasirodo autoriteto sąvoka ir ją žymintis žodis. Žodis *auctoritas*, kilęs iš veiksmažodžio *augere*, "stiprinti", o tai, ką nuolat stiprina autoritetas ar tie, kurie jį turi, yra įkūrimas. Turintys autoritetą buvo senoliai. Senatas ar *patres*, gavę jį per kilmę ir perdavimą (tradiciją) iš tų, kurie padėjo pamatus visiems būsimiems dalykams, iš protėvių, dėl to romėnų vadinamų *maiores*. Gyvųjų autoritetas visada buvo išvestinis, priklausantis nuo *auctores imperii Romani conditoresque*, kaip sako Plinijus, nuo įkūrėjų, nebesančių tarp gyvųjų, autoriteto. Priešingai nei jėgos (*potestas*), autoriteto šaknys yra praeityje, tačiau ši praeitis dabartiniame miesto gyvenime esti ne mažiau nei gyvųjų jėga ir stiprybė. Enijaus žodžiais tariant, *Moribus antiquis res stat Romana virisque*.

Kad konkrečiau suprastume, ką reiškė turėti autoritetą, verta pastebėti, kad žodis *auctores* gali būti vartojamas kaip visiška priešingybė žodžiui *artifices* (dabartiniai statytojai ir gamintojai), ir būtent tada, kai žodis *auctor* ženklina tą patį dalyką, kaip ir mūsų [žodis] "autorius". Kuo, - klausia Plinijus naujo teatro atidarymo proga, - turėtume labiau žavėtis, statytoju ar autoriumi, išradėju ar išradimu? - žinoma, abiem atvejais turėdamas galvoje antrąjį. Šiuo atveju autorius yra ne statytojas, o tas, kuris įkvėpė visą reikalą ir kurio dvasiai pats statinys atstovauja daug labiau negu tikrojo statytojo dvasiai. Skirtingai nuo *artifex*, kuris tik padarė [statinį], būtent jis ir yra tikrasis statinio "autorius", tai yra jo įkūrėjas: tai padarydamas jis tapo miesto "stiprintoju".

Tačiau santykis tarp *auctor ir artifex* jokiu būdu nėra (platoniškas) santykis tarp duodančio nurodymus šeimininko ir juos vykdančio tarno. Ryškiausias turinčiųjų autoritetą bruožas yra tas, kad jie neturi jėgos. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit,* "jei jėga glūdi tautoje, autoritetas glūdi Senate".[31] Kadangi "autoritetas", stiprinimas, kurį Senatas turi pridėti prie politinių sprendimų, nėra jėga, mums jis atrodo keistai nepagaunamas, neapčiuopiamas, šiuo požiūriu stulbinamai panašus į Montesquieu aprašytą teisminę valdžios šaką, kurios jėgą jis vadina "šiek tiek nuline" (*en quelque façon nulle*) ir kuri, nežiūrint to, konstitucinėse valdžiose turi aukščiausią autoritetą.[32] Mommsenas jį vadino "daugiau negu patarimu ir mažiau negu įsakymu, patarimu, kurio negalima ignoruoti nerizikuojant"; dėl to tariama, kad "liaudies (kaip ir vaikų) valia ir veiksmai neapsaugoti nuo paklydimo bei klaidų, ir todėl reikalingi "sustiprinimo" ir patvirtinimo, teikiamo seniūnų tarybos".[33] Seniūnų "stiprinimo" autoritarinis pobūdis reiškiasi tuo, jog tai yra tik patarimas, kuris, kad būtų išgirstas, nereikalauja nei įsakymo formos, nei išorinės prievartos.[34]

Tokio autoriteto saistanti galia glaudžiai susijusi su religine *auspices* saistančiąja galia, kurios, skirtingai nuo graikų orakulo, nedaro užuominų apie objektyvią būsimųjų įvykių eigą, o tik atskleidžia tai, ar dievai pritaria, ar nepritaria žmonių priimtiems sprendimams.[35] Dievai irgi veikiau turi autoritetą tarp žmonių negu juos valdo; jie "stiprina" ir sutvirtina žmogaus veiksmus, bet jiems nevadovauja. Ir kaip "visos *auspices* buvo siejamos su didžiuoju ženklu, kuriuo dievai davė Romului autoritetą įkurti miestą"[36], taip bet koks autoritetas kyla iš šio įkūrimo, kiekvieną veiksmą susiedamas su šventąją Romos istorijos pradžia, galima sakyti, prie kiekvienos atskiros akimirkos pridėdamas visą praeities svorį. *Gravitas*, sugebėjimas pakelti šį svorį, tapo išskirtiniu romė-

niškojo charakterio bruožu, kaip ir Senatas, autoriteto atstovas respublikoje, gali funkcionuoti, - pasak Plutarcho ("Likurgo gyvenimas"), - kaip "centrinis svoris, kaip balastas laive, visada palaikantis tikslią pusiausvyrą".

Todėl precedentai, protėvių poelgiai ir iš jų išaugę papročiai visada buvo saistantys.[37] Visa, kas atsitikdavo, buvo paverčiama pavyzdžiu ir *auctoritas maiorum* sutapdavo su autoritariniais dabartinio elgesio modeliais, su pačia moraline politine norma. Štai kodėl senatvę, skirtingai nei tik brandų amžių, romėnai suvokė kaip pačią žmogaus gyvenimo viršūnę; ir ne tiek dėl sukauptos išminties ar patirties, kiek dėl to, kad senis yra arčiau prie protėvių ir prie praeities. Priešingai mūsų augimo sampratai, pagal kurią augama į ateitį, romėnai jautė, kad augimas nukreiptas į praeitį. Jei norima tokį požiūrį susieti su hierarchine tvarka, nustatyta autoriteto, ir šią hierarchiją pavaizduoti gerai žinomu piramidės įvaizdžiu, viskas atrodo taip, tarsi piramidės viršūnė įsirėžtų ne į dangų (ar, kaip krikščionybėje, į anapus), o į žemiškosios praeities gelmę.

Kaip tik tokiame visų pirma politiniame kontekste praeitis buvo pašventinta tradicijos. Tradicija išsaugodavo praeitį, iš vienos kartos perduodama kitai liudijimą protėvių, kurie pirmieji matė ir kūrė šventuosius pamatus, o vėliau, bėgant amžiams, juos sustiprino savo autoritetu. Kol ši tradicija buvo nenutraukta, autoritetas buvo nepažeidžiamas ir buvo nesuvokiama, kaip galima veikti be autoriteto ir tradicijos, be priimtų, laiko pašventintų normų ir modelių, be pamatus dėjusių tėvų išminties ir paramos. Dvasinės tradicijos ir autoriteto minties bei idėjų srityje sąvoka yra kilusi iš politikos srities ir todėl iš esmės yra išvestinė - kaip platoniškoji proto ir idėjų vaidmens politikoje koncepcija buvo kilusi iš filosofijos srities ir tapo išvestine žmogiškųjų reikalų srityje. Bet istoriniu požiūriu svarbiausias faktas buvo tas, kad romėnai

jautė, jog ir minties bei idėjų srityje jiems reikalingi pamatus padėję tėvai ir autoritariniai pavyzdžiai ir didžiuosius "protėvius" Graikijoje priėmė kaip autoritetus savo teorijai, filosofijai ir poezijai. Didieji graikų autoriai tapo autoritetais romėnų, o ne graikų dėka. Tai, kaip Platonas ir kiti iki jo ir po jo traktavo Homėrą, "visos Heladės auklėtoją", Romoje buvo neįsivaizduojama; ir joks Romos filosofas nebūtų išdrįsęs "pakelti rankos prieš savo [dvasios] tėvą", kaip Platonas, atsisakęs Parmenido mokymo, sako apie save (*Sofiste*).

Kaip išvestinis idėjų taikymo politikai pobūdis Platono politinei minčiai nesutrukdė tapti Vakarų politinės teorijos šaltiniu, taip autoriteto ir tradicijos dvasios dalykuose išvestinis pobūdis jiems nesutrukdė tapti vyraujančiais Vakarų filosofinės minties bruožais per ilgesnę mūsų istorijos dalį. Abiem atvejais šias teorijas nulėmusi jų politinė kilmė ir politinė patirtis buvo užmiršta. Pradinis konfliktas tarp piliečio ir filosofo buvo užmirštas taip pat kaip ir įkūrimo patirtis, buvusi romėniškosios religijos, autoriteto ir tradicijos trejybės tikruoju šaltiniu. Šios trejybės tvirtumas glūdėjo autoritarinės pradžios, su kuria žmones siejo tradicijos saugomi "religiniai" ryšiai, saistančioji galia. Ši romėniškoji trejybė ne tik pergyveno respublikos transformaciją į imperiją, bet įsiskverbė visur, kur tik *pax Romana* ant romėniškųjų pamatų sukūrė Vakarų civilizaciją.

Nepaprastas šios romėniškos dvasios stiprumas ir tvarumas - ar nepaprastas įkūrimo principo patikimumas kuriant politinius darinius - buvo lemtingai išbandytas ir akivaizdžiai pasitvirtino žlugus Romos imperijai, kai Romos politinis ir dvasinis paveldas atiteko krikščionių Bažnyčiai. Susidūrusi su šiuo visai realiu pasaulietiniu uždaviniu Bažnyčia tapo tokia "romėniška" ir politiniuose reikaluose taip prisitaikė prie romėniškojo mąstymo, kad Kristaus mirtį ir prisikėlimą

ji padarė naujo įkūrimo kertiniu akmeniu, ant jo pastatydama naują neįtikėtinai tvarią žmogiškąją instuticiją. Štai po to, kai Konstantinas Didysis kreipėsi į Bažnyčią, žlungančiai imperijai siekdamas užtikrinti "galingiausio Dievo" globą, Bažnyčia galiausiai pajėgė įveikti antipolitines ir antikonstitucines krikščionių tikėjimo tendencijas, kėlusias tiek daug keblumų ankstesniais amžiais bei ankstyvuosiuose krikščioniškuose raštuose ir, atrodytų, neįveikiamas. Romėniškosios dvasios pergalė iš tikrųjų yra beveik stebuklas; šiaip ar taip, tik ji leido Bažnyčiai "per narystę Bažnyčioje duoti žmonėms pilietybės jausmą, kurio jiems nebegalėjo duoti nei Roma, nei municipalitetai" [38]. Tačiau kaip platoniškasis idėjų politizavimas pakeitė Vakarų filosofiją ir nulėmė filosofinę proto sampratą, taip ir Bažnyčios politizavimas pakeitė krikščionių religiją. Bažnyčia, kaip tikinčiųjų bendruomenės ir viešosios institucijos pamatas, buvo nebe krikščioniškas tikėjimas į prisikėlimą (nors šio tikėjimo turinys išliko) ar žydiškas paklusnumas Dievo įsakymams, bet veikiau Jėzaus iš Nazareto gyvenimo, gimimo ir mirties, kaip istorinio įvykio, paliudijimas.[39] Kaip šio įvykio liudytojai, apaštalai galėjo tapti Bažnyčios "tėvais įkūrėjais", kuriais ji galėjo paremti savo autoritetą dėl to, kad per tradiciją jų paliudijimą perduodavo iš kartos į kartą. Tik po to, kai tai įvyko, kyla pagunda tarti, kad krikščioniškasis tikėjimas tapo "religija" ne tik pokrikščioniškąja, bet ir antikine prasme; šiaip ar taip, tik po to visas pasaulis - kaip kažkas skirtinga nuo paprasčiausių tikinčiųjų grupių, kad ir kokios jos būtų didelės, - galėjo tapti krikščionišku. Romėniškoji dvasia galėjo išlikti po Romos imperijos katastrofos, kadangi jos galingiausi priešai - tie, kurie, galima sakyti, prakeikė visą pasaulietiškų viešųjų reikalų sritį ir prisiekė gyventi kaip atsiskyrėliai - savo tikėjime surado tai, ką galima suprasti ir kaip pasaulietiškąjį įvykį, ir transformuoti į naują pasaulietinę pradžią, su kuria pasau-

lis dar sykį buvo susietas (*religare*) per keistą naujojo ir senojo religinio siaubo mišinį. Didele dalimi šią transformaciją įvykdė Augustinas, vienintelis didis romėnų filosofas. Juk jo filosofijos kertinis akmuo, *Sedis animi est in memoria* ("sielos vieta yra atmintis"), kaip tik ir yra toji specifinė romėniškosios patirties sąvokinė artikuliacija, kurios patys romėnai, užvaldyti graikų filosofijos ir sąvokų, niekada nepasiekė.

Kadangi Romos miesto įkūrimą pakartojo Katalikų Bažnyčios įkūrimas - nors, žinoma, savo turiniu visai kitoks - romėniškąją religijos, autoriteto ir tradicijos trejybę galėjo perimti krikščioniškoji era. Galbūt ryškiausias tokio perimamumo ženklas yra tas, kad Bažnyčia, savo didžiąją politinę karjerą pradėjusi V amžiuje, iškart perėmė romėniškąjį autoriteto ir jėgos atskyrimą, sau reikalaudama andainykščio Senato autoriteto, o jėgą - kuri Romos imperijoje nebepriklausė liaudžiai, bet buvo monopolizuota imperatoriaus dvaro - atidavė šio pasaulio kunigaikščiams. Todėl V amžiaus pabaigoje popiežius Gelazijus I galėjo rašyti imperatoriui Anastasijui I šitaip: "Yra du dalykai, kurių dėka visų pirma valdomas šis pasaulis: šventojo popiežiaus autoriteto ir karališkosios jėgos".[40] Romėniškosios dvasios tęstinumo Vakarų istorijoje rezultatas buvo dvejopas. Viena vertus, pastovumo stebuklas pasikartojo dar sykį; juk Bažnyčios, kaip viešosios institucijos, tvarumas ir tęstinumas mūsų istorijoje gali būti palygintas tik su senovės Romos istorijos tūkstantmečiu. Kita vertus, Bažnyčios ir valstybės atskyrimas, jokiu būdu aiškiai neįrodantis politinės srities sekuliarizacijos, taigi ir jos išaukštinimo, būdingo klasikinei epochai, iš tikrųjų suponavo, kad dabar, pirmą kartą nuo romėnų laikų, politika prarado savo autoritetą, o kartu su juo ir tą elementą, kuris, bent jau Vakarų istorijoje, politinėms struktūroms teikdavo tvarumą, tęstinumą ir pastovumą.

Teisinga, kad romėnų politinis mąstymas labai anksti pra-

dėjo naudotis platoniškomis sąvokomis, kad suprastų ir interpretuotų specifinę romėnišką politinę patirtį. Tačiau susidaro įspūdis, kad tik krikščioniškoje eroje Platono neregimieji dvasiniai kriterijai, kuriais matuotini ir vertintini regimi, konkretūs žmonių reikalai, atskleidė visą savo politinį veiksmingumą. Kaip tik tos krikščioniškosios doktrinos dalys, kurias būtų buvę sunku asimiliuoti romėniškoms politinėms struktūroms - būtent, įsakymai ir tiesos, apreikštos grynai transcendentinio autoriteto, kuris, skirtingai nuo platoniškojo, skleidėsi ne virš, o anapus žemiškosios karalystės - galėjo būti įsietos į platoniškojo stiliaus Romos įkūrimo legendą. Dieviškasis apreiškimas dabar galėjo būti interpretuojamas politiškai, tarsi žmogaus elgesio normos ir politinių bendruomenių principai, intuityviai nujausti Platono, galiausiai apsireiškė tiesiogiai ir todėl, tariant šiuolaikinio platoniko žodžiais, atsitiko taip, tarsi Platono ankstyvąją "orientaciją į neregimą matą dabar patvirtinta per paties mato apreiškimą"[41]. Kiek Katalikų Bažnyčia graikų filosofiją įsiejo į savo doktriną bei dogmų struktūrą, romėniškąją autoriteto politinę sampratą, neišvengiamai grindžiamą pradžia, įkūrimu praeityje, kiek ji sulydė su graikiškąja transcendentinių matų ir taisyklių samprata. Visuotinės transcendentinės normos, kurioms galima palenkti atskirybę ir imanentiškumą, dabar buvo reikalingos bet kokiai politinei santvarkai; žmonių tarpusavio santykiams buvo reikalingos moralinės taisyklės, o bet kokiam individualiam sprendiniui - racionalūs matai ir orientyrai. Vargu ar esama ko nors, kas būtų įgijęs tokį didelį autoritetą ir turėjęs tokius lemtingus padarinius kaip pats šis susiliejimas.

Nuo to laiko susidarė tokia padėtis - ir šis dalykas įrodo to susiliejimo stabilumą, - kad jei tik būdavo suabejojama bent vienu iš romėniškosios trejybės elementų - religija, autoritetu ar tradicija, ar jei bent vienas elementas būdavo pašali-

namas, likę du prarasdavo patikimumą. Taigi Liuteris klydo manydamas, kad jo iššūkis žemiškajam Bažnyčios autoritetui ir jo orientacija į nereguliuojamą individualų sprendimą nepažeis tradicijos ir religijos. Lygiai taip pat klydo Hobbesas ir XVII amžiaus politikos teoretikai tikėdamiesi, kad autoritetą ir religiją galima išsaugoti be tradicijos. Pagaliau klydo ir humanistai, manydami, kad įmanoma išsaugoti nenutrūkstamą Vakarų civilizacijos tradiciją be religijos ir be autoriteto.

V

POLITINIU požiūriu Romos politinių institucijų susiliejimo su graikų filosofinėmis idėjomis reikšmingiausias padarinys buvo tas, kad šis susiliejimas Bažnyčiai leido miglotus ir prieštaringus ankstyvosios krikščionybės vaizdinius apie anapusinį gyvenimą interpretuoti platoniškųjų politinių mitų kontekste ir šitaip sudogminti nuodugnią atpildų bei bausmių už gerus ir blogus darbus, nesulaukusius teisingo teismo žemėje, sistemą. Tai atsitiko ne anksčiau kaip V amžiuje, kai ankstyvieji mokymai apie visų nusidėjėlių, net ir paties Šėtono (kaip mokė Origenas, ir šios nuostatos vis dar laikėsi Grigalius Nysietis), išpirkimą ir spiritualistinė pragaro kančių interpretacija, jas prilyginanti sąžinės kančioms (irgi išpažinta Origeno), buvo paskelbti eretiškais; bet šie dalykai sutapo su Romos žlugimu, patikimos pasaulietinės tvarkos išnykimu ir su tuo, kad Bažnyčia perėmė atsakomybę už pasaulietinius reikalus, o popiežiai tapo žemiškąja jėga. Žinoma, populiarieji ir literatūriniai vaizdiniai apie anapusinį gyvenimą su atpildais ir bausmėmis tuo metu buvo plačiai paplitę, kaip ir Antikos laikais, tačiau pradinė krikščioniškoji šių tikėjimų versija, atitinkanti "geras naujienas" ir nuodėmių atpir-

kimą, buvo ne amžinosios bausmės ir amžinosios kančios grėsmė, o, priešingai, Kristaus *descensus ad infernos*, nusileidimas į pragarą, kur jis praleido tris dienas tarp mirties ir prisikėlimo, kurio tikslas - panaikinti pragarą, sutriuškinti Šėtoną ir išgelbėti mirusių nusidėjėlių sielas nuo mirties ir bausmės.

Mums nelengva teisingai nustatyti politines, nereligines pragaro doktrinos ištakas, nes Bažnyčia ją (platoniškuoju pavidalu) labai anksti įsiejo į dogminį tikybos korpusą. Atrodo visai natūralu, kad šis įsiejimas savo ruožtu paties Platono koncepciją turėjo supaprastinti taip, kad jo griežtai filosofinė sielos nemirtingumo teorija, skirta nedaugeliui, susiliejo su jo politine anapusinio gyvenimo bei jo atpildais ir bausmėmis teorija, kuri buvo aiškiai skirta daugumai. Filosofui rūpi neregimybė, suvokiama sielos, kuri pati yra kažkas neregima (ἀειδές) ir keliauja į Hadą, neregimybės vietą (Ἀ-ίδης) po to, kai mirtis išlaisvina neregimąją žmogaus kūno dalį, juslinės pagavos organą.[42] Tai priežastis, dėl kurios buvo manoma, kad filosofai visada "domisi mirtimi ir mirimu" ir dėl kurios filosofija gali būti pavadinta ir "mirties tyrinėjimu".[43] Žinoma, tų, kurie nepatyrė filosofinės tiesos, nepasiekiamos juslinei pagavai, negalima įtikinti, kad bekūnė siela yra nemirtinga; šitiems Platonas sukūrė daug pasakojimų, užbaigiančių jo politinius dialogus, paprastai įvedamų tada, kai nutrūksta argumentacija, kaip *Valstybėje*, arba jei atsitinka taip, kad Sokrato oponento neįmanoma įtikinti, kaip *Gorgijuje*.[44] Iš šių pasakojimų nuodugniausias ir padaręs didžiausią įtaką yra mitas, papasakotas *Valstybėje*.

Per laikotarpį tarp Platono ir Bažnyčios įsigalėjimo pasaulyje V amžiuje, įtvirtinusį pragaro doktrinos religinę sankciją (nuo to laiko ši doktrina yra toks trivialus krikščioniškojo pasaulio elementas, kad politiniuose traktatuose nejaučiama reikalo specialiai ją minėti), vargu ar būta svarbios diskusi-

jos apie politines problemas - išskyrus Aristotelio raštus, - kuri nesibaigtų Platono mito imitacija.[45] Ir būtent Platonas, o ne žydų ir ankstyvųjų krikščionių svarstymai apie anapusinį gyvenimą, yra tikrasis nuodugnių Dantės aprašymų pirmtakas; juk Platono filosofijoje pirmą kartą randame ne tik galutinio sprendimo apie amžinąjį gyvenimą ar amžinąją mirtį, apie atpildus ir bausmes sampratą, bet ir geografinį pragaro, skaistyklos ir rojaus išdėstymą, o kartu ir šiurpiai konkrečius detalių kūno bausmių vaizdinius.[46]

Platono mitų paskutinėje *Valstybės* knygoje, kaip ir baigiamųjų *Faidono* ir *Gorgijo* dalių grynai politinės implikacijos, atrodo, nekelia abejonių. Skirtumas tarp filosofinio įsitikinimo sielos nemirtingumu ir politiškai naudingo tikėjimo į anapusinį gyvenimą skleidžiasi lygiagrečiai su idėjų doktrinai būdingu skirtumu tarp grožio idėjos, kaip aukščiausios filosofo idėjos, ir gėrio idėjos, kaip aukščiausios politiko idėjos. Bet nors Platonas, savo idėjų filosofiją taikydamas politikos sričiai, kiek nutrynė lemtingą skirtumą tarp grožio ir gėrio idėjos ir aptarinėdamas politiką pirmąją nepastebimai pakeitė antrąja, to paties negalima pasakyti apie skirtumą tarp nemirtingos, neregimos, bekūnės sielos ar anapusinio gyvenimo, kuriame kūnai, jautrūs skausmui, bus baudžiami. Vienas ryškiausių šių mitų politinio pobūdžio rodiklių išties yra tai, kad jie, kadangi implikuoja kūno bausmę, radikaliai prieštarauja jo kūno mirtingumo doktrinai, ir šį prieštaravimą, be abejonės, suvokė pats Platonas.[47] Negana to, pereidamas prie savo pasakojimų, jis ėmėsi subtilių atsargumo priemonių, tarsi patikindamas, kad tai, kas pasakojama, nėra tiesa, o tik galima nuomonė, kuria vienas gali geriau įtikinti daugelį "tarsi tai būtų tiesa"[48]. Galiausiai nėra visai aišku, ypač *Valstybėje*, ar toji visa gyvenimo po mirties koncepcija negali turėti prasmės tiems, kurie suprato olos istoriją ir žino, kad tikrasis pragaras yra gyvenimas žemėje.

Be abejonės, aprašinėdamas anapusinį gyvenimą Platonas rėmėsi liaudies tikėjimais, o galbūt ir orfikų bei pitagoriečių tradicijomis, kaip ir Bažnyčia beveik po tūkstantmečio metų galėjo laisvai pasirinkti, kuriuos iš vyraujančių tikėjimų ir svarstymų ji panorės paskelbti dogminiais, o kuriuos paskelbs eretiškais. Skirtumas tarp Platono ir jo pirmtakų, kad ir kas jie būtų, buvo tas, jog jis pirmasis pradėjo suprasti didžiulę grynai politinę potenciją, glūdėjusią tokiuose tikėjimuose, kaip skirtumas tarp Augustino išskleistų mokymų apie pragarą, skaistyklą ir rojų bei Origeno ar Klemenso Aleksandriečio spekuliacijų buvo tas, kad jis (ir galbūt šiek tiek anksčiau Tertulianas) suprato, kokiu mastu šios doktrinos gali būti naudojamos kaip grasinimai šiame pasaulyje, visai nepriklausomai nuo jų spekuliatyvios vertės, orientuotos į būsimąjį gyvenimą. Šiame kontekste išties nėra nieko įtaigesnio už tai, kad būtent Platonas nukalė žodį "teologija", ir toje pastraipoje, kurioje šis žodis vartojamas, jis pasirodo griežtai politinės diskusijos kontekste, būtent *Valstybėje*, ten, kur kalbamasi apie miestų įkūrimą.[49] Šis naujas teologinis dievas nėra nei gyvasis Dievas, nei filosofų dievas, nei pagoniškoji dievybė; tai yra politinė emblema, "matų matas"[50], t.y. norma, kuria remiantis gali būti įkuriami miestai ir daugeliui nustatomos elgesio taisyklės. Negana to, teologija moko, kaip šias normas primesti absoliučiai, net tais atvejais, kai atrodo, jog žmogiškasis teisingumas pralaimi, t.y. nebaudžiamų nusikaltimų atveju arba turint reikalą su tokiais žmonėmis, kuriems net mirties nuosprendis nebūtų pakankama bausmė. Kadangi anapusinio gyvenimo pagrindinis bruožas, kaip aiškiai sako Platonas, yra tas, kad "už kiekvieną žmonių kam nors padarytą blogį jie kentės dešimteriopai"[51]. Žinoma, Platonas net negalvojo apie teologiją, kaip ją suprantame mes, kaip Dievo žodžio, kurio šventasis tekstas yra Biblija, interpretaciją; teologija jam buvo "politinio mokslo"

dalis, ir būtent ta dalis, kurioje mokoma, kaip mažuma gali valdyti daugumą. Nepriklausomai nuo to, kokie kiti istoriniai šaltiniai galėjo veikti pragaro doktrinos formavimąsi, Antikos laikais ji ir toliau buvo naudojama politiniais tikslais ir išreiškė mažumos siekį išsaugoti moralinę bei politinę daugumos kontrolę. Svarbiausias dalykas visada buvo tas pats: pačia savo prigimtimi tiesa yra akivaizdi ir todėl negali būti patenkinamai įrodoma bei parodoma.[52] Taigi tikėjimas yra būtinas tiems, kurie neregi to, kas tuo pačiu metu yra akivaizdu, nematoma ir nepalenkiama argumentacijai. Platono teigimu, mažuma negali perduoti tiesos daugumai, remdamasi įtikinėjimu, nes tiesa negali būti įtikinėjimo objektas; o įtikinėjimas yra vienintelis būdas bendrauti su dauguma. Bet dauguma, paklaidinta neatsakingų poetų ir pasakotojų prasimanymų, gali būti įtikinta ir tikėti beveik bet kuo; tinkami pasakojimai, mažumos tiesą perduodantys daugumai, yra pasakojimai apie atpildus ir bausmes po mirties; įtikinus piliečius, kad egzistuoja pragaras, jie bus priversti elgtis taip, tarsi žinotų tiesą.

Kol krikščionybė išreiškė pasaulietinius interesus ir problemas, tikėjimus ir svarstymus apie aną pasaulį ji paliko tokius palaidus, kokie jie buvo Antikoje. Tačiau kai tik naujoji tikyba nustojo grynai religinio pobūdžio ir Bažnyčia suvokė savo politinę atsakomybę ir ryžosi ją prisiimti, ji susidūrė su keblumu, panašiu į tą, kuris davė postūmį Platono politinei filosofijai. Vėl iškilo klausimas, kaip absoliučias normas pritaikyti sričiai, sudarytai iš žmogiškųjų reikalų bei santykių, kurių pati esmė atrodo nugrimzdusi į visišką reliatyvumą; ir šį reliatyvumą atitinka tas faktas, kad blogiausia, ką žmogus gali padaryti žmogui - tai nužudyti jį, t.y. padaryti tai, kas vieną gražią dieną šiaip ar taip jam neišvengiamai atsitiks. Šio ribotumo "patobulinimas", pasireiškęs pragaro vaizdiniais, yra būtent tai, kad bausmė gali reikšti daugiau už

"amžinąją mirtį", kuri, ankstyvosios krikščionybės požiūriu, yra tinkamas atpildas už nuodėmę; tas "daugiau" yra amžinoji kančia, palyginti su kuria amžinoji mirtis yra išsigelbėjimas.

Platoniškojo pragaro įsiejimas į krikščioniškųjų dogminių tikėjimų korpusą religijos autoritetą sustiprino ten, kur ji galėjo tikėtis pasiekti pergalę bet kokiose varžybose su pasaulietine jėga. Bet kaina, sumokėta už šią papildomą stiprybę, buvo ta, kad romėniškoji autoriteto sąvoka buvo sumenkinta ir į pačią Vakarų religinio mąstymo struktūrą bei Bažnyčios hierarchiją buvo įsietas prievartos elementas. Kokia iš tikrųjų didelė buvo ši kaina, galima išmatuoti daugiau negu gluminančiu faktu, kad neabejotinai aukšto rango žmonės - tarp jų Tertulianas ir net Tomas Akvinietis - galėjo būti įsitikinę, kad vienas iš dangiškų džiaugsmų bus privilegija stebėti neapsakomų pragaro kančių reginį. Per visą šimtmečius trukusią krikščionybės raidą galbūt nieko nėra svetimesnio ir tolimesnio Jėzaus iš Nazareto mokslo raidai ir dvasiai, kaip tas nuodugnus būsimųjų bausmių katalogas ir didžiule baime pagrįstos prievartos galia, kuri tik paskutinėse moderniosios epochos fazėse prarado savo viešąją, politinę reikšmę. Turint galvoje religinę mintį, baisi ironija pasireiškia tuo, kad Evangelijų "gerosios naujienos", "amžinasis gyvenimas" iš tikrųjų žemėje sustiprino ne džiaugsmą, o baimę, ne palengvino, bet apsunkino žmogaus mirtį.

Kad ir kaip ten būtų, faktas yra tas, kad galbūt pats svarbiausias sekuliarizacijos, įvykusios moderniojoje epochoje, padarinys yra vienintelio tradicinės religijos politinio elemento, pragaro baimės, pašalinimas iš viešojo gyvenimo, susijęs su religijos pašalinimu. Mes, tie, kuriems teko būti liudytojais, kaip Hitlerio ir Stalino eroje į politikos sritį įsiveržė visai naujo tipo, dar neregėtas nusikalstamumas, beveik nevaržomai suvešėjęs atitinkamose šalyse, jokiu būdu neturė-

tume ignoruoti jo "įtikinamos" įtakos sąžinės funkcionavimui. Panašu, kad tų patyrimų įtaka linkusi stiprėti, jei prisiminsime, kad dar Švietimo amžiuje Prancūzijos revoliucijos dalyviai, kaip ir Amerikos įkūrėjai, primygtinai pabrėžė, kad "Dievo keršytojo" bausmė, vadinasi, ir tikėjimas į "būsimąjį gyvenimą", turi tapti naujojo politinio darinio elementu. Akivaizdi priežastis, dėl kurios revoliucionieriai šiuo požiūriu taip keistai neprisiderino prie bendro tos epochos klimato, buvo kaip tik ta, kad Bažnyčiai vėl atsiskyrus nuo valstybės jie susidūrė su senąja platoniškąja dilema. Kai girdime juos pasisakant prieš pragaro baimės pašalinimą iš viešojo gyvenimo, nes tai atvertų kelią "pačią žmogžudystę suvokti taip pat abejingai kaip sėjikų medžioklę, o *rohilla* tautelės išnaikinimą padarytų tokį pat nekaltą, kaip erkių traiškymą ant sūrio gabalo"[53], jų žodžiai mūsų ausims gali skambėti beveik pranašiškai, tačiau aišku, kad jie taip kalbėjo ne dėl to, kad tikėjo "Dievu keršytoju", o dėl to, kad nepasitikėjo žmogaus prigimtimi.

Taigi tikėjimui į pomirtinius atpildus ir bausmes, kaip politiniam projektui, sąmoningai sukurtam Platono ir veikiausiai ne mažiau sąmoningai (augustiniškuoju pavidalu) perimtam Grigaliaus Didžiojo, buvo lemta pergyventi visus kitus religinius ir pasaulietinius elementus, kartu pagrindžiančius autoritetą Vakarų istorijoje. Ne Viduramžiais, kai pasaulietinis gyvenimas tapo religiniu tokiu mastu, kad religija negalėjo būti politikos įrankiu, o moderniojoje epochoje buvo iš naujo atrastas religijos naudingumas pasaulietiniam autoritetui. Šio pakartotinio atradimo tikrieji motyvai buvo kiek užmaskuoti įvairių daugiau ar mažiau negarbingų "sosto ir altoriaus" aljansų, kai karaliai, išgąsdinti galimos revoliucijos, tikėjo, kad "liaudžiai neturi būti leista prarasti savo religijos", nes, pasak Heines, *Wer sich von seinem Gotte reist, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden* (kas at-

simeta nuo savojo Dievo, galiausiai atsisakys ir savo žmogiškųjų autoritetų). Svarbiau yra tai, kad patys revoliucionieriai skelbė tikėjimą į būsimąjį gyvenimą, kad net Robespierre'as baigė tuo, kad kreipėsi į "Nemirtingąjį Įstatymų Leidėją", turinti sankcionuoti revoliuciją, kad visose ankstyvosiose Amerikos konstitucijose buvo apeliuojama į būsimus atpildus ir bausmes, kad tokie žmonės kaip Johnas Adamsas juos traktavo kaip "vienintelį tikrą moralės pagrindą"[54].

Tikrai nenuostabu, kad visos šios pastangos iš griūvančios religijos, autoriteto ir tradicijos pastato išsaugoti vien tik prievartos elementą ir panaudoti jį kaip naujos, pasaulietinės politinės santvarkos saugiklį turėjo būti bergždžios. Ir jas sugniuždė jokiu būdu ne socializmo atsiradimas ar Marxo įsitikinimas, kad "religija yra liaudies opiumas". (Autentiška religija apskritai ir krikščionių tikėjimas skyrium paėmus - nuolat akcentuodamas individą ir jo paties vaidmenį išganyme, lėmusį tai, kad buvo sudarytas nuodėmių katalogas, detalesnis negu bet kokioje kitoje religijoje, - niekada negali būti naudojami kaip raminamieji vaistai. Moderniosios ideologijos, politinės, psichologinės ar socialinės, žmogaus sielą apsaugoti nuo šokiruojančio tikrovės poveikio pritaikytos geriau už bet kokią mums žinomą tradicinę religiją. Palyginti su įvairiausiais XX amžiaus prietarais, nuolankus atsidavimas Dievo valiai atrodo kaip vaikiškas kišeninis peiliukas, nukreiptas prieš atominius ginklus.) Įsitikinimas, kad "gera moralė" pilietinėje visuomenėje galiausiai priklauso nuo pomirtinio gyvenimo baimės ar vilties, XVII amžiaus politikui vis dar galėjo atrodyti ne kas kita kaip paprasčiausias sveikas protas; XIX amžiaus politikams atrodė paprasčiausiai skandalinga tai, jog, pavyzdžiui, Anglijos teismams buvo savaime suprantama, "kad asmens, kuris netiki į būsimąjį gyvenimą, priesaika yra bevertė", ir ne tik dėl politinių priežasčių, bet ir dėl to, kad tokia nuostata implikuoja "jog

vien tikintieji negali meluoti [...] dėl pragaro bausmės".[55]

Žvelgiant paviršutiniškai, tikėjimo į būsimąjį gyvenimą prarastis politiniu (nors jokiu būdu ne dvasiniu) požiūriu yra svarbiausias bruožas, mūsų dabartinę epochą skiriantis nuo ankstesnių amžių. Ir ši prarastis yra lemtinga. Juk nepriklausomai nuo to, koks religingas vėl gali tapti mūsų pasaulis ar nuo to, kiek jame likę autentiško tikėjimo, ar nuo to, kaip giliai mūsų moralinės vertybės gali būti įsišaknijusios į mūsų religines sistemas, pragaro baimė jau nebėra tas motyvas, kuris galėtų stabdyti ar skatinti daugumos veiksmus. Veikiausiai tai neišvengiama, jeigu sekuliarizuotas pasaulis suponuoja religinės ir politinės gyvenimo srities atsiskyrimą; tokiomis aplinkybėmis religija pasmerkta prarasti savo politinį elementą, kaip viešasis gyvenimas pasmerktas prarasti transcendentinio autoriteto religinę sankciją. Šioje situacijoje praverstų prisiminti, kad Platono projektas, kuriuo siekta įtikinti daugumą laikytis mažumos normų, liko utopinis iki to laiko, kol jis nebuvo sankcionuotas religijos; juo keltas tikslas - įtvirtinti mažumos valdžią daugumai - buvo pernelyg atviras, kad būtų naudingas. Dėl tos pačios priežasties tikėjimas į būsimąjį gyvenimą iš viešumos srities dingo tuoj pat, kai jo politinį naudingumą akivaizdžiai atskleidė tas faktas, kad jis, vienintelis iš viso dogminių tikėjimo korpuso, buvo pripažintas vertu išsaugoti.

VI

TAČIAU šiame kontekste ypač stulbina vienas dalykas: tuo tarpu, kai visi autoritarinių santykių modeliai, prototipai ir pavyzdžiai - tokie, pagal kuriuos politikas įsivaizduojamas kaip gydytojas, kaip specialistas, kaip vairininkas, kaip kompetetingas šeimininkas, kaip auklėtojas, kaip išminčius - visi

graikiškos kilmės, buvo pagarbiai išsaugoti ir toliau artikuliuojami, kol tapo tuščiomis trivialybėmis, vieno tipo politinė patirtis, į mūsų istoriją įvedusi autoritetą kaip žodį, savoką ir tikrovę - romėniškoji įkūrimo patirtis - atrodo, buvo visiškai prarasta ir užmiršta. Ir tai atsitiko taip radikaliai, kad tą pačią akimirką, kai mes pradedame kalbėti ir galvoti apie autoritetą, šiaip ar taip, vieną svarbiausių politinio mąstymo sąvokų, pasijuntame taip, tarsi patekome į abstrakcijų, metaforų ir kalbinių figūrų labirintą, kur bet kas gali būti palaikyta bet kuo, kadangi nei istorijoje, nei kasdienėje patirtyje mes neberandame realybės, į kurią galėtume vieningai kreiptis. Be kita ko, šis dalykas parodo tai, ką galima įrodyti kitaip, būtent, kad graikiškos sąvokos, kai tik romėnai jas pašventino per tradiciją ir autoritetą, iš istorinės sąmonės paprasčiausiai pašalino visus tuos politinius patyrimus, kurie negali būti įsieti į jų brėžiamas ribas.

Tačiau šis teiginys nėra visai teisingas. Mūsų politinėje istorijoje esama vieno tipo įvykio, kuriam įkūrimo sąvoka yra lemtinga, ir mūsų istorijoje esama vieno politinio mąstytojo, kurio veikaluose įkūrimo sąvoka yra svarbiausia, jeigu ne pirmaeilė. Tokie įvykiai yra moderniosios epochos revoliucijos, o tas mąstytojas yra Machiavelli, stovėjęs ant šios epochos slenksčio ir, nors niekada nevartojęs šio žodžio, pirmasis, turėjęs revoliucijos nuojautą.

Išskirtinė Machiavelli vieta politinės minties istorijoje neturi nieko bendra su jo dažnai ginamu, bet niekaip neįrodomu realizmu; be to, jis tikrai nebuvo politikos mokslo tėvas, o toks vaidmuo jam dažnai priskiriamas. (Jei politikos mokslas suprantamas kaip politinė teorija, jo tėvas veikiau yra Platonas, bet tikrai ne Machiavelli. Jei pabrėžiamas politikos mokslo mokslinis pobūdis, vargu ar galima jo gimimo datą nukelti anksčiau už visų moderniųjų mokslų atsiradimą, tai yra į laiką iki XVI ir XVII amžiaus. Mano nuomone, Machia-

velli teorijų mokslinis pobūdis dažnai gerokai perdedamas.) Jo abejingumas moraliniams vertinimams ir jo laisvė nuo prietarų gerokai stulbina, tačiau jie neliečia reikalo esmės; jie labiau pasitarnavo jo šlovei negu veikalų supratimui, nes dauguma jo skaitytojų, andainykščių ir dabartinių, pernelyg šokiruoti, kad skaitytų jį taip, kaip dera. Primygtinai pabrėždamas, kad viešojoje-politikos srityje valdovas "turi kartais būti ir blogas"*[56], jis, žinoma, niekada neturėjo galvoje, kad jis turėtų būti blogas. Galų gale vargu ar esama kito politinio mąstytojo, kuris su tokia aistringa panieka būtų kalbėjęs apie metodus, kuriais " galima paimti valdžią, bet jokiu būdu ne nusipelnyti šlovę"**[57]. Teisinga yra tik tai, kad jis atmetė abi mūsų tradicijoje randamas gėrio sąvokas: graikiškąją "gėrio kam nors" arba tinkamumo sąvoką ir krikščioniškąją absoliutaus, ne šio pasaulio gėrio sąvoką. Jo nuomone, abi sąvokos prasmingos, tačiau tik privačioje žmogaus gyvenimo srityje; viešojoje politikos srityje jos reikalingos ne labiau už priešingas netinkamumo ar nekompetencijos ir blogio sąvokas. Kita vertus, *virtù*, pagal Machiavelli, - specifiškai politinė žmogaus savybė, neturi nei papildomos moralinio pobūdžio prasmės, kaip romėnų *virtus*, nei moraliai neutralaus pranašumo prasmės, kaip graikų ἀρετή. *Virtù* yra žmogaus atsakymas pasauliui ar veikiau *fortuna* išsidėstymui, per kurį, jo *virtù* atsiveria, pasirodo ir save pateikia pasaulis. Nesama *virtù* be *fortuna* ir *fortuna* be *virtù* jų tarpusavio žaismė atskleidžia harmoniją tarp žmogaus ir pasaulio, žaidžiančių vienas su kitu ir kartu nesikeičiančių, - kuri nutolusi nuo politiko išminties tiek pat, kiek ir nuo individo moralinio ar kitokio pranašumo bei nuo specialistų kompetencijos.

Jo epochos kovų patirtis išmokė Machiavelli giliai niekinti

* Makiavelis N. *Valstybė* / Vertė Petras Račius // Rinktiniai raštai. - Vilnius: Mintis, 1992. - P. 60.

** *Op. cit.* - P. 42.

visas tradicijas, krikščioniškas ir graikiškas, atstovaujamas, išpuoselėtas ir perinterpretuotas Bažnyčios. Jo panieka buvo nukreipta į sugedusią Bažnyčią, kuri sugadino ir Italijos politinį gyvenimą, bet toks sugedimas, įrodinėjo jis, buvo neišvengiamas dėl krikščioniško Bažnyčios pobūdžio. Galų gale jis matė ne tik sugedimą, bet ir reakciją prieš jį, giliai religingą ir nuoširdų atgimimą, spinduliavusį iš pranciškonų bei dominikonų ir pasiekusį viršūnę Savonarolos, kurį jis labai gerbė, fanatizme. Pagarba šioms religinėms jėgoms ir panieka Bažnyčiai kartu stumtelėjo jį prie tam tikrų išvadų apie esminį prieštaravimą tarp krikščioniškojo tikėjimo ir politikos; šios išvados keistai primena pirmuosius mūsų eros amžius. Jis buvo įsitikinęs, kad bet koks kontaktas tarp religijos ir politikos turi sugadinti abi ir kad nesugedusi Bažnyčia, nors žymiai garbingesnė, net labiau kenktų viešumos sričiai negu dabartinė, sugedusi.[58] Ko jis nematė ir savo epochoje galbūt ir negalėjo matyti, tai romėnų įtakos Katalikų Bažnyčiai, kuri išties buvo daug mažiau pastebima už jos krikščioniškąjį turinį ir jos graikiškąjį teorinį pamatą.

Ne tik patriotizmas ir ne tik tuometinis susidomėjimo Antika atgimimas pastūmėjo Machiavelli gvildenti svarbiausius romėnų politinius patyrimus, pirmapradžius, vienodais svetimus tiek krikščioniškajam pamaldumui, tiek graikų filosofijai. Jo atradimo didybė reiškiasi tuo, kad jis negalėjo paprasčiausiai remtis artikuliuota konceptualine tradicija ir ją atgaivinti, bet pats privalėjo artikuliuoti tuos patyrimus, kurių patys romėnai nekonceptualizavo, bet veikiau juos išreiškė tam reikalui suvulgarintais graikų filosofijos terminais.[59] Jis matė, kad visa romėnų istorija bei jų mąstysena priklausė nuo įkūrimo patirties ir tikėjosi, kad turėtų būti įmanoma romėnų patirtį pakartoti įkuriant suvienytą Italiją, kuri italų tautai turėtų tapti tuo pačiu šventu "amžino" politinio darinio kertiniu akmeniu, koks italikams buvo Amži-

nojo miesto įkūrimas. Tas faktas, kad jis suvokė dabartinius nacijų gimimo pradmenis ir jautė poreikį sukurti naują politinį darinį, kuriam įvardyti jis vartojo anksčiau nežinomą terminą *la stato*, nulėmė tai, kad jis tapo visuotinai ir teisingai pripažintas moderniosios nacionalinės valstybės tėvu bei sąvokos "valstybės protas" autoriumi.

Dar labiau stulbina (nors ir mažiau žinoma) tai, kad Machiavelli ir Robespierre'as, atrodo, labai dažnai kalba ta pačia kalba. Kai Robespierre'as teisina terorą, "laisvės despotizmą, nukreiptą prieš tironiją", kartais atrodo, kad jis pažodžiui atkartoja garsiuosius Machiavelli teiginius apie tai, kad naujiems politiniams dariniams įkurti ir sugedusiems politiniams dariniams reformuoti būtina prievarta.

Šis panašumas yra stulbinantis juo labiau, kad šiuo požiūriu tiek Machiavelli, tiek Robespierre'as peržengia tai, ką apie įkūrimą yra pasakę patys romėnai. Žinoma, giminystės tarp įkūrimo ir diktatūros galima išmokti iš pačių romėnų, ir, pavyzdžiui, Ciceronas aiškiai kreipiasi į Scipioną, kad tas taptų *dictator rei publicae constituendae*, įvestų diktatūrą tam, kad atkurtų respubliką.[60] Kaip ir romėnai, Machiavelli ir Robespierre'as jautė, kad įkūrimas yra svarbiausias politinis veiksmas, didžiulis žygdarbis, įsteigiantis viešąją-politinę sritį ir įgalinantis politiką; bet skirtingai nuo romėnų, kuriems tai buvo praeities įvykis, jie jautė, kad šis aukščiausias "tikslas" pateisina visas priemones, ir visų pirma prievartines priemones. Įkūrimo aktą jie suvokė visai pagal darymo įvaizdį, juos kamavo klausimas, kaip paraidžiui "padaryti" vieningą Italiją ar Prancūzijos Respubliką, o prievartą jie pateisino ir parodė jos vidinį būtinumą vadovaudamiesi tokia argumentacija: negalima padaryti stalo, nežudant medžių, negalima padaryti omleto, nesudaužant kiaušinių, negalima padaryti respublikos, neužmušinėjant žmonių. Šiuo požiūriu, kuris turėjo tapti toks lemtingas revoliucijų istorijai, Machiavelli ir

Robespierre'as nebuvo romėnai, o autoritetas, kuriuo jie būtų galėję remtis, veikiau būtų buvęs Platonas, kuris irgi rekomendavo tironiją kaip tokią valdžią, kur "permainos veikiausiai yra lengviausios ir greičiausios"[61].

Kaip tik šiuo dvejopu požiūriu, tai yra dėl to, kad jis iš naujo atrado įkūrimo patirtį ir ją perinterpretavo [prievartinių] priemonių pasiekti aukščiausiam tikslui pateisinimo terminais, Machiavelli gali būti laikomas protėviu moderniųjų revoliucijų, kurios visos gali būti apibūdintos Marxo pastaba, kad Prancūzijos revoliucija pasirodė ant scenos su romėnišku kostiumu. Jei nepripažįstama, kad jas įkvėpė romėniškas įkūrimo patosas, man atrodo, neįmanoma tinkamai suprasti nei moderniosios epochos vakarietiškųjų revoliucijų didybės, nei jų tragizmo. Juk jei aš teisi, įtardama, kad moderniojo pasaulio krizė pirmiausia yra politinė ir kad garsusis "Vakarų saulėlydis" visų pirma reiškiasi romėniškosios religijos, tradicijos ir autoriteto trejybės žlugimu, kurį lydi specifiškų romėniškų politinės srities pamatų griuvimas, tada moderniosios epochos revoliucijos atrodo tarsi kokios ginantiškos pastangos pataisyti šiuos pamatus, atnaujinti nutrūkusią tradicijos giją ir, įkuriant naujus politinius darinius, restauruoti tai, kas per tiek daug amžių žmogaus veiklai teikė šiek tiek šlovingumo ir didybės.

Iš visų šių pastangų tik viena, Amerikos revoliucija, buvo sėkminga: tėvai įkūrėjai, kaip, labai būdingai, mes vis dar juos vadiname, įkūrė visai naują politinį darinį be prievartos ir remdamiesi konstitucija. Ir šis politinis darinys bent jau išliko iki mūsų dienų, nors specifiškai modernus moderniojo pasaulio pobūdis niekur kitur, išskyrus Jungtines Valstijas, nepasireiškė tokiais kraštutiniais pavidalais visose nepolitinėse srityse.

Čia ne vieta aptarinėti stebėtino politinės struktūros stabilumo priežastis, atsižvelgiant į tai, kad šią struktūrą nuolat

griovė intensyviausias socialinis nestabilumas. Atrodė tikra, kad santykinai neprievartinis Amerikos revoliucijos pobūdis, kur prievarta daugiau ar mažiau susivedė į reguliarų karą, yra svarbus tokios sėkmės veiksnys. Gali būti ir taip, kad tie tėvai įkūrėjai, nes jiems pavyko išvengti nacionalinės valstybės raidos Europoje, buvo arčiau pradinės romėniškos dvasios.

Galbūt daug svarbiau buvo tai, kad įkūrimo aktas, t.y. Amerikos kontinento kolonizavimas, įvyko prieš paskelbiant Nepriklausomybės Deklaraciją, todėl Konstitucijos formavimas, paremtas jau egzistuojančiomis chartijomis ir susitarimais, veikiau patvirtino ir legalizavo jau egzistuojantį politinį darinį, o ne kūrė jį iš naujo.[62] Todėl Amerikos revoliucijos veikėjams nereikėjo dėti pastangų "pradėti naujų dalykų tvarką", tai yra jiems nereikėjo atlikti to veiksmo, apie kurį Machiavelli kartą pasakė taip: "...nėra sunkiau įvykdomo, rizikingesnio ir pavojingesnio dalyko..."*[63]. O Machiavelli tikrai turėjo žinoti, nes jis, kaip Robespierre'as ir Leninas ir visi didieji revoliucionieriai, kurių pirmtakas jis buvo, nieko netroško taip aistringai, kaip duoti pradžią naujai dalykų tvarkai.

Kad ir kaip ten būtų, revoliucijos, kurias mes paprastai traktuojame kaip radikalų tradicijos nuotrūkį, mūsų kontekste pasirodo kaip įvykiai, kur žmonių veiksmai vis dar įkvėpti šios tradicijos ištakų ir iš jų semiasi didžiausios stiprybės. Atrodo, kad jos yra vienintelis išsigelbėjimas, kurį romėnų-vakariečių tradicija paliko kraštutiniams atvejams. Tas faktas, kad ne tik įvairios XX amžiaus revoliucijos, bet ir visos revoliucijos, įvykusios po Prancūzijos revoliucijos, sužlugo, pasibaigdamos restauracija arba tironija, matyt, parodo, kad net tos paskutinės išgelbėjimo priemonės, perimtos iš tradici-

* *Op. cit.* - P. 34.

jos, jau nebetinka. Mums žinomas autoritetas, išaugęs iš romėniškos įkūrimo patirties ir suvoktas graikų politinės filosofijos kontekste, niekada nebebuvo atkurtas, nei per revoliucijas, nei per dar neveiksmingesnę restauraciją, nei, juo labiau, per konservatyvias nuotaikas ir tendencijas, laikas nuo laiko užvaldančias viešąją nuomonę. Kadangi gyventi politinėje srityje be autoriteto ir be su juo susijusio supratimo, kad autoriteto šaltinis yra transcendentiškas jėgai ir tiems, kurie turi jėgą, reiškia iš naujo susidurti su elementariomis žmonių gyvenimo kartu problemomis, bet sykiu neturint religinio pasitikėjimo šventąja pradžia ir be tradicijų, o todėl savaime suprantamų elgesio normų apsaugos.

KAS YRA LAISVĖ?

I

KELTI klausimą, kas yra laisvė, atrodytų yra beviltiškas reikalas. Atrodytų, tarsi per šimtmečius susiklostę prieštaravimai ir antinomijos lūkuriuoja, kad protą sudėtų į logiškai neišsprendžiamas dilemas ir, priklausomai nuo to, kurios dilemos atšakos yra laikomasi, suprasti laisvę ar jos priešingybę tampa taip pat neįmanoma, kaip įgyvendinti apskrito kvadrato idėją. Paprasčiausiu pavidalu keblumą galima apibendrinti kaip prieštaravimą tarp mūsų sąmonės ir sąžinės, o tai reiškia, kad mes esame laisvi ir todėl atsakingi, bet mūsų kasdienė patirtis išorės pasaulyje byloja, kad mes orientuojamės jame pagal kauzalumo principą. Visuose praktiniuose ir ypač politiniuose reikaluose žmogaus laisvę mes laikome esant savaime suprantama tiesa, ir kaip tik remiantis šia aksiomine prielaida žmonių bendruomenėse įvedami įstatymai, priimami sprendimai, padaromi nuosprendžiai. Priešingai, visose mokslinės ir teorinės veiklos srityse mes elgiamės remdamiesi ne mažiau akivaizdžia tiesa *nihil ex nihilo, nihil sine causa*, tai yra prielaida, kad net "mūsų pačių gyvenimas galiausiai yra priežastingai nulemtas" ir kad net jeigu mumyse egzistuotų visiškai laisvas *ego*, jis tikrai niekada aiškiai nepasirodytų reiškinių pasaulyje ir todėl niekada negalėtų tapti teorinio aiškinimo objektu. Taigi laisvė pasirodo esanti miražas, akimirka, kai psichologija įsižiūri į tai,

kas tariamai yra jos [laisvės] slaptingiausioji sritis; "juk vaidmuo, kurį gamtoje atlieka jėga, kaip judėjimo priežastis, turi savo atitikmenį psichikoje, kur motyvas yra elgesio priežastis"[1]. Teisinga, kad priežastingumo kriterijus - padarinio numatymas žinant visas priežastis - negali būti taikomas žmogiškųjų dalykų sričiai; tačiau ši praktinė negalimybė numatyti nėra laisvės kriterijus; ji tik parodo, kad mes nepajėgiame žinoti visų veikiančių priežasčių, iš dalies dėl didelio veiksnių skaičiaus, bet kartu ir dėl to, kad žmogiškieji motyvai, skirtingai nuo gamtos jėgų, neprieinami išoriniam stebėjimui, tyrinėjimui ir introspekcijai.

Už šių painių dalykų aiškiausią supratimą mes dėkingi Kantui ir jo įžvalgai, kad laisvė neatsiveria nei vidiniam jutimui, išsiskleidžiančiam vidinės patirties lauke, nei juslėms, per kurias pažįstame ir suprantame pasaulį. Nepriklausomai nuo to, ar priežastingumas veikia gamtoje ir visatoje, jis tikrai yra intelekto kategorija, sutvarkanti visus juslinius duomenis nepriklausomai nuo jų prigimties ir šitaip įgalinanti patyrimą. Taigi antinomija tarp praktinės laisvės ir teorinės ne-laisvės (jos abi yra vienodai aksiominės atitinkamose srityse) ne tik apima mokslo bei etikos dichotomiją, bet atsiveria kasdienėje patirtyje, kuria remiasi tiek mokslas, tiek ir etika. Atrodo, kad ne mokslinė teorija, o pati mintis, suprasta ikimoksliškai ir ikifilosofiškai, laisvę, kuria grindžiamas mūsų praktinis elgesys, paverčia niekiu. Juk toji akimirka, kai mes mąstome veiksmą, atliktą remiantis prielaida, kad esame laisvi veikėjai, atrodo, yra pavaldi dviejų rūšių priežastingumui; viena vertus, vidinės motyvacijos priežastingumui ir, kita vertus, priežastingumo principui, valdančiam išorinį pasaulį. Kantas gelbėjo laisvę nuo šios dvejopos prievartos, "grynąjį", arba teorinį, protą atribodamas nuo "praktinio proto", kurio branduolys yra laisvoji valia; ir čia svarbu turėti galvoje, kad laisvos valios subjektas, praktiškai

lemiantis viską, niekada nepasirodo reiškinių pasaulyje, nei išoriniame, mūsų penkioms juslėms atsiveriančiame pasaulyje, nei vidinio jutimo, kuriuo aš juntu save, lauke. Toks sprendimas, valios diktatą priešindamas protingumui, yra pakankamai išradingas ir jo net gali pakakti nustatyti moralinį įstatymą, kuris savo loginiu nuoseklumu nė kiek nenusileidžia gamtos dėsniams. Bet jis beveik nepadeda pašalinti didžiausio ir pavojingiausio keblumo, kurio esmė ta, kad pati mintis, tiek savo teoriniu, tiek ikiteoriniu pavidalu, sunaikina laisvę - visai nepriklausomai nuo tos primygtinės keistenybės, kad valia, kurios svarbiausioji veikla pasireiškia diktavimu ir įsakinėjimu, turėtų būti laisvės prieglobstis.

Politikos klausimams laisvės problema yra lemtinga, ir jokia politinė teorija negali ignoruoti fakto, kad ši problema atvedė į "tamsų mišką, kur filosofija pasiklydo"[2]. Šiais svarstymais ketinama parodyti, jog tamsumos priežastis yra ta, kad laisvės fenomenas išvis nepasirodo minties srityje, kad nei laisvė, nei jos priešingybė nėra patiriama dialoge su savimi, kur iškyla didieji filosofiniai bei metafiziniai klausimai, ir kad filosofinė tradicija, kurios ištakas šiuo požiūriu mes aptarsime vėliau, užuot paaiškinusi, iškreipė pačią laisvės idėją, tokią, kokia ji atsiveria žmogiškoje patirtyje, nes iš jos pirmapradžio lauko, politikos ir žmogiškųjų reikalų srities, ją perkėlė į vidinę sritį, valią, kur ji turėtų atsiverti savistabai. Pirmas, preliminarus tokio pobūdžio pateisinimas galėtų būti tas, kad istoriškai laisvės problema buvo paskutinis iš visų laiko pagerbtų didžiųjų metafizinių klausimų - tokių kaip būtis, niekas, siela, gamta, laikas, amžinybė ir taip toliau - apskritai tapęs filosofinio tyrinėjimo tema. Laisve nesidomima per visą didžiosios filosofijos istoriją nuo ikisokratikų iki Plotino, paskutiniojo senovės filosofo. O kai laisvė pirmąkart pasirodė mūsų filosofinėje tradicijoje, pradžią jai davė religinio atsivertimo patirtis - pirmiau Pauliaus, po to Augustino.

Toji erdvė, kur laisvė buvo žinoma visada, aišku, ne kaip problema, o kaip kasdienio gyvenimo faktas, yra politikos sritis. Ir net šiandien, nesvarbu, žinome mes tai ar ne, politikos klausimas ir tas faktas, kad žmogus yra būtybė, sugebanti veikti, visada privalo būti suvokiamas, kai keliame laisvės problemą; juk veikla ir politika yra vieninteliai dalykai iš visų žmogaus gyvenimo galimybių bei galių, kurių mes negalime net suvokti bent jau netardami, kad laisvė egzistuoja, ir vargu ar mes galime paliesti kokią nors politikos problemą, implicitiškai ar eksplicitiškai nepaliesdami žmogaus laisvės problemos. Negana to, tiesą sakant, laisvė nėra tik viena iš daugelio politikos srities problemų ir fenomenų, tokių kaip teisingumas, galia ar lygybė; laisvė, tik retai - krizės ar revoliucijos metu - tampanti tiesioginiu politinio veiksmo tikslu, iš tikrųjų yra priežastis, lemianti, kad žmonės apskritai gyvena kartu, organizuodamiesi politiškai. Be jos politinis gyvenimas savaime būtų beprasmiškas. Politikos *raison d'être* yra laisvė, o jos patyrimo laukas yra veiksmas.

Toji laisvė, kurią mes laikome savaime suprantama bet kokioje politinėje teorijoje ir į kurią privalo atsižvelgti net šlovinantys tironiją, yra visiškai priešinga "vidinei laisvei", tai vidaus erdvei, į kurią žmonės gali pasitraukti nuo išorinės prievartos ir *jaustis* laisvi. Šis vidinis jausmas išoriškai nesireiškia ir todėl pagal apibrėžimą yra politiškai neutralus. Kad ir kaip jis būtų teisinamas ir kad ir kaip iškalbingai būtų buvęs aprašinėjamas vėlyvojoje Antikoje, istoriniu požiūriu tai vėlyvas reiškinys, ir pirmiausia tai buvo padarinys susvetimėjimo su pasauliu, kuriame pasaulio patyrimai buvo transformuojami į vidinius patyrimus. Vidinės laisvės patyrimai yra išvestiniai tuo požiūriu, kad jie visada suponuoja pasitraukimą iš pasaulio, paneigusio laisvę, į vidujybę, neprieinamą kitam. Vidinė erdvė, kurioje *ego* pasislepia nuo pasaulio, neturi būti painiojama su širdimi ar protu, kurie abu

egzistuoja ir funkcionuoja tik sąveikaudami su pasauliu. Ne širdį ir ne protą, o vidujybę, kaip absoliučios vidinės laisvės vietą, vėlyvojoje Antikoje atrado tie, kurie neturėjo savo vietos pasaulyje ir todėl stokojo pasaulietinių sąlygų, kurios nuo ankstyvosios Antikos iki pat XIX amžiaus vidurio buvo vieningai laikomos laisvės prielaidomis.

Tokios vidinės laisvės, arba teorijos, pagal kurią "tikroji žmogaus laisvės sritis" yra "vidinė sąmonės sfera", išvestinis pobūdis atsiskleidžia dar aiškiau grįžtant prie ištakų. Ne modernusis individas su jo troškimu išsiskleisti, vystytis, plėtotis, su jo pagrįsta baime, kad visuomenė nepasiglemžtų to, kas jo individualybėje geriausia, su jo ryškia orientacija "į genialumo svarbą" bei originalumą, o paprasti ir prasčiokus vaizduojantys vėlyvosios Antikos sektantai, su filosofija susiję beveik vien tik pavadinimu, tokią nuostatą atstovauja geriausiai. Štai įtikinamiausius argumentus, pagrindžiančius absoliutų vidinės laisvės pranašumą, galime rasti Epikteto traktate, kurį jis pradeda, konstatuodamas, kad laisvas yra tas, kuris gyvena kaip jam patinka.[4] Šis apibrėžimas keistai primena sakinį iš Aristotelio *Politikos*, kur teiginys "Laisvė reiškia daryti tai, kas žmogui patinka", įdėtas į lūpas tų, kurie nežino, kas yra laisvė.[5] Toliau Epiktetas įrodinėja, kad žmogus yra laisvas, jei jis apsiriboja tuo, kas yra jo galiose, jei jis nesiveržia į tą sritį, kur jam gali būti trukdoma.[6] "Gyvenimo menas"[7] yra žinojimas, kaip nubrėžti ribą tarp svetimo pasaulio, nepavaldaus žmogui, ir savęs, kuriuo galima disponuoti kaip patinka.[8]

Istoriniu požiūriu įdomu pastebėti, kad laisvės problemos atsiradimą Augustino filosofijoje taip pranoko sąmoningos pastangos laisvės sąvoką atskirti nuo politikos, surasti formulę, pagal kurią galima būti vergu pasaulyje, o kartu išlikti laisvam. Tačiau konceptualiu požiūriu Epikteto laisvė, kaip laisvė nuo savųjų troškimų, yra ne kas kita, kaip plačiai

paplitusių antikinių politinių sąvokų apvertimas, ir tas politinis pagrindas, prieš kurį buvo nukreiptas visas šis populiariosios filosofijos darinys, akivaizdus laisvės nykimas vėlyvojoje Romos imperijoje, visai aiškiai pasireiškia tuo vaidmeniu, kurį jame atlieka tokios sąvokos kaip galia, viešpatavimas ir nuosavybė. Pagal antikinį supratimą, žmogus gali tapti laisvas nuo būtinybės tik valdydamas kitus žmones ir jis gali būti laisvas tik turėdamas šiame pasaulyje savo vietą, savo namus. Šitokius pasaulio ryšius Epiktetas perkėlė į žmogaus vidų, tuo pačiu atrasdamas, kad jokia jėga nėra tokia absoliuti kaip toji, kuriai žmogus palenkia pats save, ir kad toji vidinė erdvė, kurioje žmogus kovoja su savimi ir pajungia save, labiau priklauso jam pačiam, t.y. nuo išankstinio įsikišimo apsaugota geriau už bet kokius pasaulio namus.

Taigi nežiūrint didelės įtakos, kurią vidinės, nepolitinės laisvės idėja padarė minties tradicijai, atrodo, galima pagrįstai tarti, kad žmogus nieko nežinotų apie vidinę laisvę, jei iš pradžių nebūtų patyręs laisvės kaip pasaulietiškos, apčiuopiamos realybės. Pirmiausia mes atveriame laisvę ar jos priešingybę bendraudami su kitais, o ne su savimi. Prieš tapdama minties atributu ar valios savybe, laisvė buvo suprasta kaip laisvo žmogaus statusas, leidęs jam judėti, išeiti iš namų, eiti į pasaulį ir per veiksmus bei darbus susitikti su kitais žmonėmis. Šitokia laisvė buvo aiškiai pranokta išsilaisvinimo: kad būtų laisvas, žmogus turėjo išsilaisvinti nuo būtiniausių egzistencinių dalykų. Tačiau laisvės statusas automatiškai neplaukė iš išsilaisvinimo akto. Be išsilaisvinimo laisvei reikėjo kitų žmonių, buvusių tokioje pat padėtyje, bendrijos, kad būtų galima su jais susitikti - kitaip sakant, politiškai sutvarkyto pasaulio, į kurį per žodį ir veiksmą galėjo įsiterpti kiekvienas laisvas žmogus.

Akivaizdu, kad ne kiekvienai žmonių bendravimo formai ir ne kiekvieno tipo bendruomenei būdinga laisvė. Kur

žmonės gyvena kartu, bet nesukuria politinio korpuso - kaip, pavyzdžiui, gentinėse visuomenėse ar privačioje namų ūkio srityje, - veiksnys, valdantis jų veiksmus ir elgesį, yra ne laisvė, o gyvenimui būtini dalykai ir rūpestis išlikti. Negana to, ten, kur žmogaus sukurtas pasaulis netampa veiksmo ir kalbėjimo scena - kaip despotiškai valdomose bendruomenėse, savo narius uždarančiose ankštoje namų erdvėje ir neleidžiančiose atsirasti viešumos sričiai, - laisvė netampa pasaulio tikrove. Be politiškai užtikrintos viešumos srities laisvė neturi erdvės pasaulyje, kurioje galėtų pasirodyti. Žinoma, ji vis dar gali gyventi žmogaus širdyje kaip troškimas, kaip valia, viltis ar ilgesys; bet, kaip mums visiems žinoma, žmogaus širdis yra labai tamsi vieta ir tai, kas vyksta toje tamsoje, vargu ar gali būti pavadinta įrodomu faktu. Laisvė kaip įrodomas faktas ir politika sutampa ir susiję tarpusavyje kaip dvi to paties dalyko pusės.

Bet kaip tik šitokio politikos ir laisvės sutapimo mes negalime laikyti savaime suprantamu dalyku, atsižvelgdami į mūsų dabartinę politinę patirtį. Totalitarizmo atsiradimas, jo siekis visas gyvenimo sritis palenkti politiniams reikalavimams ir jo atkaklus atsisakymas pripažinti pilietines teises, visų pirma privačiosios srities teises ir teisę į laisvę nuo politikos, verčia mus suabejoti ne tik politikos ir laisvės tapatumu, bet netgi jų suderinamumu. Mes linkę tikėti, kad laisvė prasideda ten, kur politika baigiasi, nes matėme, kad laisvė išnyko, kai tik vadinamieji politiniai motyvai užvaldė visa kita. Pagaliau, ar liberalų *credo* "Juo mažiau politikos, juo daugiau laisvės" nebuvo teisingas? Ar nėra teisinga, kad juo mažesnė politikos užimama erdvė, juo didesnė sritis lieka laisvei? Išties argi laisvės mastą bet kokioje bendruomenėje mes nepagrįstai matuojame tąją laisva erdve, kurią ji teikia aiškiai nepolitinėms veiklos rūšims, laisvai ekonominei iniciatyvai, mokymo, religijos, kultūrinės ir intelektualinės veiklos

laisvei? Ar nėra teisinga, kaip mes visi bent kiek tikime, kad politika suderinama su laisve tik tiek, kiek ji užtikrina galimą laisvę *nuo* politikos? Toks politinės laisvės kaip potencialios laisvės nuo politikos apibrėžimas nėra nulemtas tik naujausių mūsų patyrimų; jis buvo plačiai pripažįstamas politinės teorijos istorijoje. Neieškant pernelyg toli, mums pakanka prisiminti XVII ir XVIII amžiaus politikos mąstytojus, kurie politinę laisvę dažnokai tapatino su saugumu. Aukščiausias politikos tikslas, "valdžios tikslas" - užtikrinti saugumą; savo ruožtu saugumas įgalina laisvę, o žodis "laisvė" žymi veiklos, vykstančios už politinės srities ribų, kvintesenciją. Net Montesquieu, nors jis turėjo ne tik kitokią, bet ir daug geresnę nuomonę apie politiką negu Hobbesas bei Spinoza, tarpais politinę laisvę vis dar galėjo prilyginti saugumui.[9] XIX ir XX amžiuje atsiradę politiniai ir socialiniai mokslai net padidino plyšį tarp laisvės ir politikos; juk valdžia, kuri nuo moderniosios epochos pradžios buvo tapatinama su totaline politikos sritimi, kaip buvo manoma, turėjo saugoti ne tiek laisvę, kiek gyvenimo procesą, visuomenės ir individų interesus. Lemiamu kriterijumi ir toliau liko saugumas, tačiau ne individo saugumas nuo "prievartinės mirties" grėsmės, kaip manė Hobbesas (kuriam bet kokios laisvės sąlyga yra laisvė nuo baimės), o saugumas, turintis įgalinti visuomenės, kaip visumos, gyvenimo proceso netrikdomą raidą. Šis gyvenimo procesas nesusaistytas laisvės, bet skleidžiasi pagal savo vidinį būtinumą; ir jis gali būti pavadintas laisvu tik ta pačia prasme, kurią turime galvoje kalbėdami apie laisvai tekančią srovę. Taip suprasta laisvė nėra net nepolitinis politikos tikslas, o tik marginalinis reiškinys - kažkaip nubrėžiantis ribą, kurios neturėtų peržengti valdžia, jei negresia pavojus pačiam gyvenimui ir jo tiesioginiams interesams bei reikmėms.

Taigi ne tik mes, turintys savo motyvų laisvės labui ne-

pasitikėti politika, bet ir visa modernioji epocha laisvę atskyrė nuo politikos. Aš galėčiau smelktis dar giliau į praeitį ir atgaivinti senesnius prisiminimus bei tradicijas. Ikimodernioji pasaulietinė laisvės samprata išties atkakliai reikalavo subjekto laisvę atskirti nuo bet kokio tiesioginio dalyvavimo valdžioje; žmonių "laisvė - tai disponavimas tais įstatymais, dėl kurių jų gyvybė ir jų nuosavybė gali labiausiai priklausyti jiems patiems: "tačiau tai nėra dalyvavimas valdžioje, kuri jiems nepriklauso", kaip reziumavo Karolis I, kalbėdamas nuo ešafoto. Galiausiai žmonės reikalavo leisti jiems dalyvauti valdžioje ar politikoje ne todėl, kad troško laisvės, o todėl, kad nepasitikėjo tais, kurie turėjo galią disponuoti jų gyvybe ir turtu. Negana to, krikščioniškoji politinės laisvės samprata išaugo iš ankstyvųjų krikščionių įtartino požiūrio į pačią viešumos sritį ir priešiškumo jai. Kad būtų laisvi, jie siekė išsivaduoti nuo rūpesčių, susijusių su šia sritimi. Ir, kaip matėme anksčiau, šią krikščioniškąją laisvę, turinčią tarnauti išganymui, pranoko filosofo susilaikymo nuo politikos, kaip išankstinės ir būtinos aukščiausio ir laisviausio gyvenimo būdo, *vita contemplativa* sąlygos.

Nežiūrint didžiulio šios tradicijos poveikio ir nežiūrint gal net iškalbingesnių mūsų pačių patyrimų spaudimo, nukreipto ta pačia linkme, į laisvės atskyrimą nuo politikos, mano galva, skaitytojas gali pamanyti, kad perskaitė tik seną truizmą, išgirdęs iš manęs, kad politikos *raison d'être* yra laisvė ir kad ši laisvė pirmiausiai patiriama veiksme. Toliau aš tik pabandysiu apmąstyti šį seną truizmą.

II

LAISVĖ, kiek ji susijusi su politika, nėra valios fenomenas. Čia turime reikalą ne su *liberum arbitrium*, pasirinkimo laisve,

kai apsisprendžiama dėl dviejų dalykų, gero ir blogo; vieno iš jų pasirinkimas iš anksto nulemtas motyvo, kurį reikia tik įrodyti, kad jis pradėtų veikti. - "Tad štai dėl ko nuo šiol vilties netekęs / Šias prašmatnias dienas paskirti meilei, / Nusigręžiau nuo pramogų tuščių meilei, / Ir piktadariu tapti pasiryžau"*. Tariant vėlgi Shakespeare'o žodžiais, tai veikiau yra Bruto laisvė: "Kad tai bus - arba mes mirsim"**, tai yra laisvė pašaukti būtent kažką, ko iki tol nebuvo, kas nebuvo duota net kaip suvokimo ar vaizduotės objektas ir apie ką dėl to, tiksliai kalbant, negalima žinoti. Veiksmas, kad būtų laisvas, viena vertus, turi būti laisvas nuo motyvo ir, kita vertus, - nuo siekiamo tikslo kaip numatomo padarinio. Tai nereiškia, kad motyvai ir tikslai nėra svarbūs kiekvieno veiksmo faktoriai; tai reiškia, kad jie yra jį lemiantys faktoriai ir veiksmas yra laisvas tiek, kiek jis gali juos peržengti. Veiksmą, kiek jis yra determinuotas, kreipia būsimas tikslas, kurio siekiamybę intelektas suvokė dar iki to, kai valia jo panoro, ir taip intelektas kreipiasi į valią, nes tik valia gali pastūmėti veiksmą - taip galima perfrazuoti tipišką šio proceso aprašymą, pateiktą Dunso Škoto.[10] Veiksmo tikslas įvairuoja ir priklauso nuo besikeičiančių pasaulio aplinkybių; nustatyti tikslą - ne laisvės, o teisingo ar klaidingo sprendimo uždavinys. Valią, kaip ypatingą ir savarankišką žmogaus sugebėjimą, kreipia sprendimas, t.y. teisingas tikslo suvokimas, o po to ji įsako jo siekti. Galia įsakyti, pastūmėti veiksmą nėra laisvės padarinys, o stiprybės ar silpnumo problema.

Veiksmas, kiek jis yra laisvas, nėra nei kreipiamas intelekto, nei stumiamas valios - nors jam reikia ir vieno, ir kito, kad būtų įgyvendintas koks nors konkretus tikslas, - bet kyla

* Citata iš *Ričardo III* / Vertė A. Churginas // Šekspyras V. Dramos, sonetai. - Vilnius, Vaga, 1986. - P. 10.

** Citata iš *Julijaus Cezario* / Vertė A. Churginas // Šekspyras V. Raštai. - T. 4. - Vilnius, Vaga, 1965. - P. 38.

iš visai ko kito, ką (pasiremdama garsiąja Machiavelli valdžios formų analize) aš pavadinsiu principu. Skirtingai nuo motyvų - "manasis nenormalumas" ar manasis "sąžiningumas" - principai neveikia *ego* viduje, bet, galima tarti, inspiruoja iš šalies; ir jie pernelyg bendri, kad nustatytų konkrečius tikslus, nors kiekvienas konkretus tikslas gali būti vertinamas atsižvelgiant į jį lemiantį principą, jei tik to veiksmo buvo imtasi. Juk skirtingai nuo intelekto sprendimo, pranokstančio veiksmą, ir skirtingai nuo jį pradedančio valios įsakymo, inspiruojantis principas visiškai atsiskleidžia tik veikiant; tačiau jei sprendimo privalumai praranda savo reikšmę, o įsakinėjančios valios jėga išsikvepia vykdant jų pastūmėtą veiksmą, inspiruojantis principas skleidžiantis veiksmui nepraranda nei jėgos, nei reikšmingumo. Skirtingai nei tikslas, veiksmo principas gali būti nuolat atnaujinamas, jis yra neišsemiamas ir, skirtingai nei [veiksmo] motyvas, principas yra universaliai galiojantis, jis nesusiję̨s su kokiu nors konkrečiu asmeniu ar kokia nors konkrečia grupe. Tačiau principai pasireiškia tik per veiksmą, jie reiškiasi pasaulyje tol, kol trunka veiksmas, bet ne ilgiau. Tokie principai yra garbė ar šlovė, lygybės meilė, kurią Montesquieu vadino dorybe, išskirtinumas ar pranašumas - graikų ἀεὶ ἀριστεύειν ("visada siek geriausio ir būti geriausias iš visų"), bet ir baimė, įtarumas ar neapykanta. Laisvė arba jos priešingybė pasaulyje pasireiškia tada, kai tokie principai realizuojami; laisvės pasirodymas, kaip ir principų pasireiškimas, sutampa su įgyvendinančiu veiksmu. Žmonės *yra* laisvi - skirtingai nei jų turimas sugebėjimas būti laisviems - kol jie veikia, bet nei iki to, nei po to: juk *būti* laisvam ir veikti yra tas pat.

Laisvės neatskiriamybę nuo veiksmo galbūt geriausiai iliustruoja Machiavelli sąvoka *virtù*, pranašumas, kurio dėka žmogus atsiliepia į pasaulio jam atveriamas galimybes, pridengtas *fortuna* kauke. Jos prasmę geriausiai perteikia žodis

"virtuoziškumas", tai yra pranašumas, kurį mes priskiriame atlikėjo menui (skirtingai nuo kūrybinio darymo meno), kur realizacija glūdi pačiame atlikime, o ne galutiniame produkte, kuris pergyvena jį sukūrusią veiklą ir tampa nuo jos nepriklausomas. Machiavelli *virtù* virtuoziškumas mums kiek primena tą faktą - nors Machiavelli veikiausiai jo nežinojo, - kad graikai, politikai atskirti nuo kitų veiklos formų, visada vartojo tokias metaforas kaip grojimas fleita, šokis, gydymas, navigacija, tai yra, kad savo analogijas jie imdavo iš tų menų, kur svarbiausia yra atlikimo virtuoziškumas.

Kadangi bet koks veikimas turi virtuoziškumo elementą ir kadangi virtuoziškumas yra tas pranašumas, kurį mes priskiriame atlikimo menui, politika buvo dažnai apibrėžiama kaip menas. Žinoma, tai ne apibrėžimas, o metafora. O metafora tampa visai klaidinanti, jei pasiduodama plačiai paplitusiai klaidai, kad valstybė ar valdžia yra meno kūrinys, kaip tam tikras kolektyvinis šedevras. Turint galvoje kūrybinius menus, kurie padaro kažką apčiuopiama ir žmogaus mąstymą sudaiktina tokiu mastu, kad padarytas daiktas įgyja savarankišką egzistenciją, politika yra visiška meno priešingybė - kas, beje, nereiškia, kad ji yra mokslas. Politiniai institutai, nepriklausomai nuo to, kokie jie būtų geri ar blogi, savo tęstinumo požiūriu priklauso nuo veikiančių žmonių; jų stabilumas pasiekiamas tomis pačiomis priemonėmis, kurių dėka jie buvo sukurti. Nepriklausoma egzistencija žymi meno kūrinį, kaip darymo produktą; visiška priklausomybė nuo tolesnių veiksmų, palaikančių jos egzistavimą, žymi valstybę, kaip veiksmo produktą.

Šiuo atveju svarbu ne tai, ar kuriantis menininkas yra laisvas kūrybos procese, o tai, kad kūrybinis procesas nesiskleidžia viešumoje ir neturi reikštis pasaulyje. Taigi laisvės elementas, tikrai esantis kūrybiniuose menuose, lieka paslėptas; ne laisvas kūrybos procesas, o pats meno kūrinys, galu-

tinis proceso produktas, galiausiai reiškiasi pasaulyje ir yra jam reikšmingas. Priešingai, atlikimo menai iš tikrųjų labai panašūs į politiką. Atlikėjams - šokėjams, aktoriams, muzikantams ir panašiai - reikalinga publika, kad jie galėtų parodyti savo virtuoziškumą, kaip veikiantiems žmonėms reikalinga, kad dalyvautų kiti, kurių stebimi jie galėtų reikštis; ir vienų, ir kitų "darbui" reikia viešumos erdvės, ir šių, ir anų "atlikimas" priklauso nuo kitų. Tokia reiškimosi erdvė nebuvo savaime suprantamas dalykas visur, kur tik žmonės gyveno kartu, bendruomeniškai. Kadaise graikų polis buvo kaip tik tokia "valdymo forma", žmonėms teikusi reiškimosi erdvę, kur jie galėjo veikti, savos rūšies teatrą, kur galėjo pasirodyti laisvė.

Žodį "politinis" vartoti ta prasme, kuria jis buvo vartojamas graikų polyje, nėra nei savavališka, nei pritempta. Ne tik etimologiškai ir ne tik išsimokslinusiems žmonėms pats žodis, visose Europos kalbose kildinamas iš istoriškai unikalios graikų miestų-valstybių organizacijos, tikrai atspindi patyrimus tokios bendruomenės, kuri pirmoji atrado politikos esmę ir sritį. Išties sunku ir net klaidinga apie politiką bei jos pamatinius principus kalbėti bent kiek nesiremiant senovės graikų ir romėnų patyrimu, ir visų pirma todėl, kad žmonės niekada, nei iki to, nei po to, taip aukštai nevertino politinės veiklos ir jai nesuteikė tokio didingumo. Kai dėl santykio tarp laisvės ir politikos, esama papildomos priežasties, lėmusios tai, kad tik Antikos politinės bendruomenės buvo kuriamos specialiai tarnauti laisviesiems - tiems, kurie nebuvo nei vergai, palenkti kitų prievartai, nei darbininkai, stumiami ir slegiami būtiniausių gyvenimo reikmių. Tad jei politiką mes suprantame polio prasme, jos tikslas ir *raison d'être* būtų įsteigti ir palaikyti erdvę, kurioje gali reikštis laisvė kaip virtuoziškumas. Tai yra sritis, kur laisvė yra pasaulio tikrovė, apčiuopiama per žodžius, kuriuos galima girdėti,

per poelgius, kuriuos galima matyti, ir per įvykius, kurie aptarinėjami, prisimenami ir paverčiami istorijomis, o jau po to galutinai įrašomi į didžiąją žmogaus istorijos pasakojimų knygą. Visa, kas įvyksta toje pasirodymų erdvėje, yra politiška pagal apibrėžimą, net kai tai nėra tiesioginis veiksmo padarinys. Visa, kas lieka už šios erdvės, pvz., didieji barbarų imperijų darbai, gali būti įspūdinga ir verta dėmesio, bet, tiksliai kalbant, tai nėra politika.

Bet kokia pastanga laisvės sąvoką kildinti iš politinės srities patyrimų atrodo keista ir stebėtina, nes visose atitinkamose mūsų teorijose vyrauja idėja, kad laisvė yra veikiau valios ir mąstymo, o ne veiksmo bruožas. Ir toks prioritetas yra ne tik išvestas iš įsitikimo, kad kiekvienas veiksmas psichologiškai turi suponuoti ankstesnį kognityvinį intelekto veiksmą ir valios įsakymą, įgyvendinantį sprendimą, bet, kartu ir galbūt net pirmiausia (nes manoma, kad "tobula laisvė" nesuderinama su visuomenės egzistavimu), savo išbaigtu pavidalu toleruotinas tik už žmogiškųjų reikalų srities ribų. Tokia paplitusi argumentacija neimplikuoja - kas galbūt yra teisinga, - kad mąstymas savo prigimtimi reikalauja daugiau laisvės negu kokia nors kita žmonių veikla; veikiau implikuojama, kad mąstymas savaime nėra pavojingas, todėl tik veiksmą reikia apriboti: "Niekas nemano, kad veiksmai turėtų būti tokie pat laisvi, kaip ir nuomonės"[11]. Tai, žinoma, yra viena iš pamatinių liberalizmo dogmų. O liberalizmas, nežiūrint jo pavadinimo, prisidėjo prie to, kad laisvės idėja būtų ištremta iš politikos srities. Juk politika, pagal tą pačią filosofiją, beveik išimtinai privalo rūpintis gyvenimo palaikymu ir jo interesų saugojimu. Na, o kur statomas ant kortos gyvenimas, bet koks veiksmas pagal apibrėžimą yra pavaldus būtinybei ir tikroji sritis, kur rūpinamasi būtiniausiais gyvybiniais dalykais, yra didžiulė ir vis auganti socialinio bei ekonominio gyvenimo sfera, kurios adminis-

travimas užtemdė politikos sritį dar prieš prasidedant moderniajai erai. Tik užsienio reikalai - nes santykiuose tarp tautų vis dar esama priešiškumų bei simpatijų, nesuvedamų į ekonominius veiksnius, - atrodo, vis dar priskiriami grynai politikos sričiai. Ir net čia vyrauja tendencija tarptautines galios problemas bei varžybas galiausiai kildinti iš ekonominių veiksnių ir interesų.

Tačiau kaip mes, nežiūrint visų teorijų ir -izmų, vis dar tikime, kad pasakyti "Laisvė yra politikos *raison d'être*" yra tik truizmas, taip pat - nežiūrint aiškiai išskirtinio mūsų dėmesio gyvenimui - laikome savaime suprantamu dalyku, kad drąsa yra viena iš pamatinių politinių dorybių, nors - jei visa tai būtų tik nuoseklumo reikalas, o taip aiškiai nėra, - mes pirmieji turėtume pasmerkti drąsą kaip kvailą ir net ydingą panieką gyvybei ir jos interesams, t.y. kaip tariamai aukščiausią iš visų dorybių. Drąsa yra didis žodis, ir aš turiu galvoje ne avantiūrizmą, kai ramiausiai rizikuojama gyvybe tam, kad egzistuotum taip pilnatviškai ir intensyviai, kaip tai įmanoma tik pavojaus ir mirties akivaizdoje. Beprotiškam drąsuoliui gyvybė rūpi ne mažiau negu bailiui. Drąsa, kuri, mūsų įsitikinimu, vis dar būtina politiniam veiksmui ir kurią Churchillis kartą pavadino "svarbiausia žmogiška savybe, kadangi tai yra savybė, užtikrinanti visas kitas", nenuolaidžiauja mūsų individualiam vitališkumo jausmui, bet jos iš mūsų reikalauja pati viešumos srities prigimtis. Juk iš šio mūsų pasaulio, kadangi jis egzistavo iki mūsų ir pergyvens mus pačius, negali būti reikalaujama, kad jis pirmiausia rūpintųsi individo gyvybe ir su ja susijusiais interesais; pati viešumos sritis radikaliausiai priešinga mūsų privačiajai sričiai, kur, puoselėjant šeimą ir namus, viskas tarnauja ir privalo tarnauti gyvenimo proceso saugumui. Drąsa reikalinga netgi tam, kad atsisakytume mūsų keturių sienų teikiamo globiančio saugumo ir įeitume į viešumos sritį, ir ne todėl,

kad mūsų gali lūkuriuoti ypatingi pavojai, o todėl, kad mes persikeliame į tokią sritį, kur rūpinimasis gyvybe praranda galią. Drąsa žmones išvaduoja iš susirūpinimo savo gyvenimu ir dovanoja laisvę pasaulyje. Drąsa yra būtina, nes politikoje ant kortos statoma ne gyvybė, o pasaulis.

III

AKIVAIZDU, kad tokia laisvės ir politikos tarpusavio priklausomybės samprata prieštarauja moderniosios epochos socialinėms teorijoms. Nelaimei, iš to neišplaukia išvada, kad mums pakanka tik sugrįžti prie senesniųjų, ikimoderniųjų tradicijų bei teorijų. Iš tikrųjų didžiausias sunkumas, kliudantis suprasti, kas yra laisvė, kyla iš to fakto, kad mums nepadeda paprastas sugrįžimas prie tradicijos ir ypač prie to, ką mes pavadintume didžiąją tradicija. Nei filosofinė laisvės samprata, pirmąkart atsiradusi vėlyvojoje Antikoje, kur laisvė tapo tokiu mąstymo fenomenu, kurio padedamas žmogus galėjo, pasakytume, išmąstyti save iš pasaulio, nei krikščioniškoji, nei modernioji laisvos valios samprata neturi jokio pagrindo politinėje patirtyje. Mūsų filosofinė tradicija beveik vienu balsu skelbia, kad laisvė prasideda ten, kur žmonės apleidžia politinio gyvenimo sritį, apgyvendintą daugumos, ir kad ji patiriama ne sueinant į draugę su kitais, o bendraujant su savimi - arba per vidinį dialogą, kurį nuo Sokrato laikų vadiname mąstymu, arba per vidinį ginčą tarp to, ko aš siekiu, ir to, ką darau, per tą vidinį konfliktą, kurio pražūtinga dialektika iš pradžių Pauliui, o po to Augustinui atskleidė žmogaus širdies dviprasmybes ir bejėgiškumą.

Laisvės problemos istorijai krikščioniškoji tradicija išties tapo lemtingu veiksniu. Mes beveik automatiškai laisvę tapatiname su laisva valia, t.y. su gebėjimu, faktiškai nežinomu

klasikinei Antikai. Juk valia, kaip ją suvokė krikščionybė, su gerai žinomais sugebėjimais trokšti, ketinti, ko nors siekti turi tiek nedaug bendra, kad ji patraukė dėmesį tik po to, kai ėmė konfliktuoti su tais sugebėjimais. Jei laisvė išties būtų tik valios fenomenas, mes galėtume prieiti išvadą, kad Antikos žmonės nežinojo laisvės. Žinoma, tai absurdiška, bet jeigu būtų norima šitaip tvirtinti, būtų galima įrodinėti tai, ką aš minėjau anksčiau, būtent - kad laisvės idėja neatliko jokio vaidmens filosofijoje iki Augustino. Šio stebinančio fakto priežastis yra ta, kad tiek senovės Graikijoje, tiek Romoje laisvė buvo išskirtinai politinė sąvoka, tikrų tikriausia miesto-valstybės ir pilietybės kvintesencija. Mūsų politinio mąstymo filosofinė tradicija, prasidedanti nuo Parmenido ir Platono, buvo sąmoningai pradėta kaip opozicija poliui ir jo pilietybei. Gyvenimo būdas, pasirinktas filosofo, buvo suprastas kaip priešingybė politiniam gyvenimo būdui, βίος πολιτικός. Todėl laisvė, pats graikiškai suprantamos politikos branduolys, buvo tokia idėja, kuri beveik pagal apibrėžimą negalėjo įeiti į graikų filosofijos rėmus. Tik kai ankstyvieji krikščionys, ir ypač Paulius, atrado tokią laisvę, kuri nesisiejo su politika, laisvės sąvoka galėjo įeiti į filosofijos istoriją. Laisvė tapo viena iš svarbiausių filosofijos problemų tada, kai ji buvo patirta kaip kažkas, kas atsitinka man pačiam bendraujant su savimi, už žmonių tarpusavio bendravimo ribų. Laisva valia ir laisvė tapo sinonimiškomis sąvokomis ir laisvės esatis buvo patiriama visiškoje vienatvėje, "kur joks žmogus negali trikdyti aistringo ginčo, kurį aš vedu su savimi", to mirtino konflikto, vykstančio sielos "vidiniame būste" ir tamsiame "širdies kambaryje".[13]

Tai jokiu būdu nereiškia, kad klasikinė Antika neturėjo vienatvės fenomeno patirties; ji pakankamai gerai žinojo, kad vienišas žmogus nebėra vienas, o yra du - viename, kad mano paties bendravimas su savimi prasideda tada, kai, ne-

svarbu dėl kokios priežasties, buvo nutrauktas bendravimas tarp manęs ir kitų. Be šio dualizmo, kuris yra egzistencinė mąstymo sąlyga, klasikinė filosofija nuo Platono laikų primygtinai pabrėžė sielos ir kūno dualizmą, o žmogiškasis judrumo sugebėjimas buvo priskirtas sielai, kuri, kaip buvo manoma, judina ir kūną, ir save, ir platoniškojo mąstymo ribose šis sugebėjimas buvo interpretuojamas kaip kūno pavaldumas sielai. Tačiau augustiniškoji "aistringo ginčo" vienatvė, užsisklendusi pačioje sieloje, buvo visiškai nežinoma, nes toji kova, į kurią jis įsivėlė, vyko ne tarp proto ir aistros, ne tarp supratimo ir θυμός[14], t.y. tarp dviejų skirtingų žmogiškųjų sugebėjimų; tai buvo konfliktas, vykstantis pačioje valioje. Ir šis dualizmas to paties sugebėjimo ribose buvo suvoktas kaip mąstymo bruožas, kaip dialogas, kurį aš vedu su savimi. Kitaip sakant, vienatvės du - viename, išjudinantis mąstymo procesą valią veikia priešingai: jis ją paralyžiuoja ir užveria; valiojimas vienatvėje visada yra *velle* ir *nolle*, valioti ir nevalioti tuo pačiu metu.

Tai, kad valia paralyžiuoja pačią save, ypač stebina todėl, kad pati jos esmė akivaizdžiai yra įsakinėjimas ir privertimas paklusti. Todėl atrodo absurdiška, kad žmogus gali sau įsakinėti ir nepajėgia sau paklusti. Toks absurdiškumas gali būti paaiškintas tik vienalaike *aš valioju* ir *aš nevalioju* esatimi.[15] Tačiau tai jau yra augustiniškoji interpretacija; istorinis faktas yra tas, kad valios fenomenas pirmiausia pasireiškė tuo, kad to, ką aš norėčiau, nedarau, kad esama tokio dalyko, kaip *aš noriu ir negaliu*. Antikai buvo nežinoma ne tai, kad įmanoma, jog *aš žinau*, bet *aš nenoriu*, o tai, jog *aš noriu* ir *aš galiu* nėra tas pat - *non hoc est velle, quod posse.*[16] Juk šitas *aš noriu* ir *aš galiu*, be abejo, buvo puikiausiai pažįstamas Antikos žmonėms. Mums pakanka prisiminti, kaip primygtinai Platonas pabrėždavo, kad tik tie, kurie žino, kaip valdyti save, turi teisę valdyti kitus ir būti laisvi nuo priedermės

paklusti. Ir visai teisinga, kad savikontrolė liko viena iš specifinių politinių dorybių jau vien todėl, kad tai yra išskirtinis virtuoziškumo fenomenas, kai *aš noriu* ir *aš galiu* turi taip puikiai derėti, kad praktiškai sutampa.

Jei senovės filosofija būtų žinojusi apie galimą konfliktą tarp *aš noriu* ir *aš galiu,* laisvės fenomeną ji tikrai būtų supratusi kaip būdingą *aš galiu* savybę arba ji būtų galėjusi ją apibūdinti kaip *aš noriu* ir *aš galiu* sutaptį; ji tikrai laisvės nebūtų mačiusi kaip *aš noriu* ar *aš norėčiau* požymio. Šis teiginys nėra tuščia spekuliacija; net euripidiškas konfliktas tarp proto ir θυμός, kartu esančių sieloje, yra santykinai vėlyvas reiškinys. Daug tipiškesnis ir mūsų kontekste daug reikšmingesnis buvo įsitikinimas, jog aistra gali apakinti žmogaus protą, bet kad jei tik protui pavyko priversti save išgirsti, nebelieka jokios aistros, žmogui trukdančios daryti tai, ką jis *žino* esant teisinga. Toks įsitikinimas vis dar grindžia Sokrato teoriją, pagal kurią dorybė yra savotiškas žinojimas, ir mūsų stebėjimasis, kad kažkas kada nors galėjo manyti, jog dorybė yra "racionali", kad jos galima išmokti ir mokyti, kyla iš mūsų pažinties su palūžusia valia, su tokia valia, kuri valioja ir nevalioja tuo pat metu, o ne iš kokios nors gilesnės tariamo proto bejėgiškumo įžvalgos.

Kitaip tariant, valia, valios jėga ir valia galiai mums yra beveik tapačios sąvokos; galios vieta mums yra valios sugebėjimas, žmogaus patiriamas ir pažįstamas jam bendraujant su savimi. Ir dėl šios valiojimo galios mes sumenkinome ne tik mūsų protavimą ir kognityvinius sugebėjimus, bet ir kitus, "praktiškesnius", sugebėjimus. Bet ar net mums neaišku, kad, tariant Pindaro žodžiais, "štai didžiausia nelaimė: būti už to, kas teisinga ir gražu, žinant, kad [esi išstumtas] būtinybės?"[17]. Būtinybė, trunkdanti man daryti tai, ką aš žinau ir ko noriu, gali kilti iš pasaulio, iš mano paties kūno ar dėl to, kad stokojama talentų, gabumų ir savybių, žmogui duotų iš

prigimties, kurioms jis turi beveik tiek pat nedaug galios, kaip ir kitoms aplinkybėms; visi tie veiksniai, neišskiriant nė psichologinių, asmenį sąlygoja išoriškai tiek, kiek jie siejasi su *aš noriu* ir *aš žinau*, t.y. su pačiu *ego;* galia, besipriešinančia toms aplinkybėms, kuri, pasakytume, valiodama ir žinodama išlaisvina nuo jų uždedamų būtinybės grandinių, yra šitas *aš galiu*. Tik ten, kur *aš noriu* ir *aš galiu* sutampa, tikrai pasireiškia laisvė.

Esama ir kito būdo patikrinti mums įprastą laisvos valios sąvoką, atsiradusią iš religijos ir išreikštą filosofine kalba, ją lyginant su senesniais, griežtai politiniais laisvės patyrimais. Politiniame mąstyme, atgimusiame kartu su besiformuojančia moderniąja epocha, išskirti tuos mąstytojus, kurie tikrai gali būti pavadinti politikos "mokslo" tėvais, kadangi jie pasinaudojo naujaisiais gamtos mokslų atradimais - jų žymiausias atstovas yra Hobbesas, - ir tuos, kurie, beveik netrikdomi tų tipiškų moderniųjų vėjų, sugrįžo prie Antikos politinės minties, ir ne dėl simpatijų praeičiai, bet paprasčiausiai todėl, kad Bažnyčios ir valstybės, religijos ir politikos atskyrimas davė postūmį atsirasti tokiai nepriklausomai pasaulietinei politinei sričiai, kuri buvo išnykusi nuo Romos imperijos žlugimo laikų. Žymiausias tokio politinio sekuliarizmo atstovas buvo Montesquieu, kuris, nors ir abejingas grynai filosofinėms problemoms, giliai suprato krikščioniškosios ir filosofinės laisvės sąvokos netinkamumą politiniams tikslams. Ieškodamas išeities jis nustatė aiškų skirtumą tarp filosofinės ir politinės laisvės ir šis skirtumas pasireiškia tuo, kad filosofija reikalauja tiek pat laisvės, kaip ir valios mankšta (*l'exercice de la volonté*), nepriklausanti nuo aplinkybių ir nuo valios nustatytų tikslų įgyvendinimo. Priešingai, politinė laisvė pasireiškia kaip sugebėjimas daryti tai, kas privalo būti siekiama (*la liberté ne peut consister qu' à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*, - pabrėžiama *pouvoir*).[18] Montesquieu, kaip ir Anti-

kos žmonėms buvo aišku, kad veikėjas nebegali būti vadinamas laisvu, jei jis nebeturi sugebėjimo veikti - ir visai nesvarbu, ar šį nepajėgumą lemia išorinės, ar vidinės aplinkybės.

Pasirinkau savikontrolės pavyzdį todėl, kad mums tai akivaizdus valios ir valiojimo galios reiškinys. Graikai labiau negu kiti žmonės mąstė apie nuosaikumą ir būtinumą tramdyti sielos žirgus, bet jie niekada nesuvokė valios kaip ypatingos savybės, besiskiriančios nuo kitų žmogiškųjų sugebėjimų. Istoriniu požiūriu, žmonės pirmąkart atrado valią tada, kai jie patyrė ne jos jėgą, o jos bejėgiškumą, kai, tariant Pauliaus žodžiais, jie pasakė: "Juk noras manyje; tačiau kaip padaryti tai, kas gera, aš nežinau". Tai toji pati valia, dėl kurios Augustinas skundėsi, kad jai neatrodo "siaubinga iš dalies valioti, iš dalies nevalioti": ir nors jis pažymi, kad tai yra "sielos liga", kartu jis taria, kad ši liga, galima sakyti, yra natūrali sielai, turinčiai valią: "Juk valia įsakinėja, kad valia būtų valia, ji įsakinėja ne kam nors kitam, o sau pačiai [...]. Jei valia būtų vientisa, ji net neįsakinėtų sau būti, kadangi ji jau būtų".[19]

Kitaip tariant, jei žmogus išvis turi valią, ji visada turi taip pasireikšti, lyg tame pačiame žmoguje egzistuotų dvi valios, kovojančios viena su kita dėl valdžios jo sielai. Taigi valia yra ir galinga, ir bejėgiška, laisva ir nelaisva.

Kalbėdami apie valiojimo galios bejėgiškumą ir ribotumą, paprastai mes galvojame apie žmogaus begėjiškumą prieš aplinkinį pasaulį. Todėl verta pastebėti, kad šiuose ankstyvuose paliudijimuose valia nebuvo palaužta kokios nors neįveikiamos gamtos ir aplinkybių jėgos; jos sukelta nesantaika nebuvo nei vieno ir daugumos konfliktas, nei vaidas tarp kūno ir sielos. Priešingai, sielos ryšys su su kūnu Augustinui net buvo išskirtinis didžiulės galios, būdingos valiai, pavyzdys: "Siela įsakinėja kūnui ir kūnas nuolat paklūsta; siela įsakinėja sau, ir jai priešinamasi"[20]. Šiame kontekste

kūnas atstovauja išorės pasauliui ir jokiu būdu nesutampa su *ego*. Kaip tik *ego* viduje, "vidiniame būste" (*interior domus*), kur, Epikteto įsitikinimu, žmogus turi būti absoliutus šeimininkas, įsižiebė žmogaus konfliktas su savimi ir valia buvo sutriuškinta. Krikščioniškoji valios galia buvo atrasta kaip savęs išlaisvinimo organas ir kaip tiesiogiai atsiverianti stoka. Atsitiko taip, tarsi *aš noriu* iškart paralyžiavo *aš galiu*, tarsi tą akimirką, kai žmonės *panoro* laisvės, jie prarado sugebėjimą *būti* laisvi. Mirtiname konflikte su pasaulio troškimais ir siekiais, iš kurių, kaip buvo tariama, valios galia išvaduoja *ego*, daugiausia, ką gali pasiekti valia, kaip atrodė, yra priespauda. Kadangi valia bejėgiška, kadangi ji nesugeba sukelti tikros galios ir nuolat pralaimi, kovodama su savimi, ir šioje kovoje išsieikvoja *aš galiu* jėga, valia galiai iškart virto valia priespaudai. Apie tokio laisvės prilyginimo žmogaus sugebėjimui valioti fatališkus padarinius čia aš galiu tik užsiminti; tai buvo viena iš priežasčių, lėmusių, kad net šiandien beveik savaime schematiškai galią mes tapatiname su priespauda ar bent jau su viešpatavimu kitiems.

Kad ir kaip ten būtų, tai, ką mes paprastai suprantame kaip valią ir valios galią, yra išaugę iš šio konflikto tarp *ego* valiojimo ir realizavimosi, iš *aš noriu ir negaliu* patirties, kuri reiškia, kad *aš noriu*, nesvarbu, ko norima, pavaldus pačiam *ego*, atbloškia į jį, jį ragina, jį toliau kursto, arba yra jo sužlugdomas. Net jei valia galiai siekia labai toli ir net jei kas nors, jos spiriamas, pradeda užkariauti visą pasaulį, *aš noriu* niekada nenusikrato vidinio *ego*; ji visada lieka su juo susijusi ir išties jam pajungta. Ši priklausomybė nuo *ego aš noriu* skiria nuo *aš mąstau*, kuris irgi vyksta tarp manęs ir manęs, bet šiame dialoge *ego* nėra minties aktyvumo objektas. Tą faktą, kad *aš noriu* taip trokšta galios, kad valia ir valia galiai praktiškai susitapatino galbūt nulėmė tai, jog pirmiausia jis buvo patirtas kaip negalia. Šiaip ar taip, tironija, vienintelė valdžios

forma, tiesiogiai kylanti iš *aš noriu*, už savo goslų žiaurumą skolinga egoizmui, kurio visiškai nesama utopinėse proto tironijose, kurių padedami filosofai norėjo pavergti žmones ir kurias jie įsivaizdavo orientuodamiesi į *aš noriu* modelį.

Jau sakiau, kad filosofai pirmąkart susidomėjo laisvės problema tada, kai laisvė buvo patiriama nebe veikiant ir bendraujant su kitais, o trokštant ir bendraujant su savimi, kai, trumpai tariant, laisvė tapo laisva valia. Nuo to laiko laisvė tapo pirmaeile filosofine problema; tokiu pavidalu ji buvo pritaikyta politikai, o taip tapo ir politikos problema. Dėl šio filosofinio perslinkio nuo veiksmo prie valios galios, nuo laisvės kaip būsenos, besireiškiančios veiksme prie *liberum arbitrium*, laisvės idealas nustojo būti virtuoziškumu anksčiau minėta prasme ir tapo suverenumu, laisvos valios, nepriklausomos nuo kitų, o faktiškai jiems viešpataujančios, idealu. Mums įprastos politinės laisvės sąvokos kilmė vis dar akivaizdžiai reiškiasi XVII amžiaus politinių autorių raštuose, kai, pavyzdžiui, Thomas Paine'as primygtinai pabrėžia: "žmogui, kad būtų laisvas, pakanka šito norėti". Tą patį apibrėžimą Lafayette'as pritaikė nacionalinei valstybei: "*Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être.*"

Akivaizdu, kad tokie žodžiai primena Jeano Jacqueso Rousseau politinę filosofiją. Jis buvo nuosekliausias suverenumo teorijos, kurią jis tiesiogiai kildino iš valios, atstovas, todėl politinę jėgą galėjo suvokti orientuodamasis į tikslų individualios valios jėgos įvaizdį. Polemizuodamas su Montesquieu, jis įrodinėjo, kad galia turi būti suvereni, t.y. nedaloma, nes "padalinta valia būtų nesuvokiama". Jis nesidrovėjo tokio kraštutinio individualizmo padarinių ir manė, kad idealioje valstybėje "piliečiai nekomunikuoja vienas su kitu", kad, idant būtų išvengta grupuočių, "kiekvienas pilietis turėtų mąstyti tik savo mintis". Tikrovėje Rousseau teorija netinka dėl tos paprastos priežasties, kad "būtų absurdiška

valiai įsipareigoti ateičiai"[21]; bendruomenė, realiai grindžiama tokia suverenia valia, būtų pastatyta net ne ant smėlio, o ant dribsmėlio. Dabar, kaip ir visada, bet kokia politinė veikla sąveikauja su išplėtota ryšių ir saitų su ateitimi struktūra - tai įstatymai ir konstitucijos, sutartys ir aljansai, - galiausiai kylančia iš sugebėjimo pasižadėti ir laikytis pažadų esminio ateities netikrumo akivaizdoje. Negana to, valstybėje, kurioje nesama komunikacijos tarp piliečių ir kur kiekvienas žmogus mąsto tik savo mintis, yra tironija pagal apibrėžimą. Kad valios ir valios galios savyje ir sau, nesusijusios su kitais sugebėjimais, savybė yra iš esmės nepolitinė ir net antipolitinė, galbūt niekur nepasireiškia taip aiškiai, kaip tuose absurduose, iki kurių buvo priverstas nueiti Rousseau, ir tame keistame linksmume, su kuriuo jis ryžosi juos priimti.

Politiniu požiūriu toks laisvės tapatinimas su suverenumu yra galbūt pats žalingiausias ir pavojingiausias filosofinio laisvės bei laisvos valios sulyginimo padarinys. Juk jis veda arba prie žmogaus laisvės neigimo - būtent, jeigu suvokiama, jog, kad ir kokie būtų žmonės, jie niekada nėra suverenūs - ar prie įžvalgos, kad vieno žmogaus, grupės ar politinio korpuso laisvės galima siekti tik visų kitų laisvės, tai yra suverenumo, sąskaita. Tradicinės filosofijos konceptualiniuose rėmuose išties labai sunku suprasti, kaip laisvė ir nesuverenumas gali egzistuoti kartu ar, kitaip tarus, kaip būtų galima duoti laisvę žmonėms esant nesuverenumo sąlygoms. Iš tikrųjų neigti laisvę dėl žmogaus nesuverenumo fakto yra tiek pat nerealistiška, kiek pavojinga tikėti, kad galima būti laisvam - kaip individui ar kaip grupei - tik esant suvereniam. Garsusis politinių darinių suverenumas visada buvo iliuzija, kuri, be to, gali būti palaikoma tik prievarta, t.y. esmingai nepolitinėmis priemonėmis. Žmogaus egzistavimo sąlygomis, nulemtomis fakto, kad žemėje gyvena ne žmogus, o žmonės, laisvė ir suverenumas yra tokie skirtingi,

kad tuo pačiu metu jie net egzistuoti negali. Ten, kur žmonės nori būti suverenūs, kaip individai ar kaip organizuotos grupės, jie turi paklusti prievartinei valiai, ar tai būtų individuali valia, per kurią aš priverčiu save, ar organizuotos grupės "bendroji valia". Jei žmonės nori būti laisvi, jie kaip tik ir turi atsisakyti suverenumo.

IV

KADANGI, viena vertus, laisvės problema mums iškyla krikščioniškųjų tradicijų horizonte ir, kita vertus, iš pirmapradiškai antipolitinės filosofinės tradicijos, mums nelengva suprasti, kad gali egzistuoti laisvė, kuri yra ne valios savybė, o darymo ir veiksmo sudėtinė dalis. Todėl dar kartą sugrįžkime prie Antikos, tai yra prie jos politinių ir ikifilosofinių tradicijų, žinoma, ne tam, kad pademonstruotume erudiciją ir net ne dėl mūsų tradicijos tęstinumo, o tik todėl, kad laisvė, patirta veiksmo procese ir niekur kitur - nors, žinoma, žmonija niekada visai neprarado šios patirties - jau niekada nebebuvo artikuliuota taip klasiškai aiškiai.

Tačiau dėl anksčiau minėtų priežasčių, kurių čia mes negalime aptarinėti, šią artikuliaciją sunkiausia aptikti filosofų raštuose. Žinoma, pastanga tikslias sąvokas išskirti iš nefilosofinės literatūros visumos, iš poetinių, draminių, istorinių ir politinių raštų, kur patyrimai perkeliami į grožio sritį, nesutampančią su griežtos minties sritimi, mus nuvestų pernelyg toli. O mūsų keliamiems tikslams tai nebūtina. Juk tai, ką senovės literatūra, tiek graikų, tiek romėnų, gali mums pasakyti apie šiuos dalykus, galiausiai nulemta to keisto fakto, kad ir graikų, ir lotynų kalboje esama dviejų veiksmažodžių, išreiškiančių tai, ką mes vadiname tuo pačiu žodžiu "veikti". Tiedu graikiški žodžiai yra ἄρχειν: pradėti, vesti ir

galiausiai valdyti; ir πράττειν: kažką įvykdyti iki galo. Lotyniški veiksmažodžiai yra *agere*: kažką išjudinti; ir *gerere*, kurį sunku išversti ir kuris apytikriai reiškia buvusių veiksmų, kurių padariniai yra *res gestae*, vadinamųjų istorinių poelgių ir įvykių, palaikantį ir išsaugantį pratęsimą. Abiem atvejais atskleidžiamos dvi skirtingos veiksmo fazės: pirmoji fazė yra pradžia, kurios dėka pasaulyje pasirodo kažkas nauja. Graikiškas žodis ἄρχειν, apimantis pradėjimą, vedimą, valdymą, t.y. išskirtines laisvo žmogaus savybes, išreiškia patirtį, kur būtis laisvėje ir sugebėjimas pradėti kažką nauja sutampa. Laisvė, kaip mes pasakytume šiandien, buvo patiriama kaip spontaniškumas. Daugiariopa ἄρχειν prasmė parodo štai ką: tik tie gali pradėti kažką nauja, kurie jau yra valdovai (t.y. namų ūkio galvos, valdžiusios vergus ir šeimą) ir todėl išsivadavę nuo gyvybinių reikmių, kad užsiimtų reikalais tolimose šalyse ar kaip polio piliečiai; bet kuriuo atveju jie nebevaldo, o yra valdovai tarp valdovų, sukinėjasi tarp sau lygių žmonių, kurių paramą jie užsitikrina kaip vadai, kad pradėtų kažką nauja, duotų postūmį naujam dalykui; juk tik padedamas kitų ἄρχων, valdovų, pradininkas ir vadas tikrai veikia, πράττειν, įgyvendina tai, ką jis pradėjo daryti.

Lotynų kalboje "būti laisvam" ir "pradėti" taip pat susiję, nors ir kitaip. Laisvė romėnams buvo teisėtumas, Romos liaudžiai perduotas Romos įkūrėjų; jų laisvė buvo susieta su pradžia, kurią jų protėviai padarė, įkurdami miestą. Palikuonys turėjo tvarkyti protėvių pradėtus reikalus, būti atsakingi už jų nuveiktus darbus ir "stiprinti" jų padėtus pamatus. Visa tai kartu yra Romos respublikos *res gestae*. Todėl romėnų istoriografija, iš esmės tokia pat politiška kaip ir graikų istoriografija, niekada nesitenkino tik pasakojimais apie didžius poelgius ir įvykius; skirtingai nuo Tukidido ir Hérodoto, romėnų istorikai visada jautėsi susaistyti Romos

istorijos pradžios ir taip savo istoriją politizavo; apie ką bepasakotų, jie pradėdavo *ab urbe condita*, nuo miesto įkūrimo, romėniškosios laisvės garanto.

Jau minėjau, kad antikinė laisvės sąvoka neatliko jokio vaidmens graikų filosofijoje kaip tik dėl išskirtinai politinės laisvės prigimties. Teisybė, romėnų rašytojai kartais maištaudavo prieš antipolitines sokratikų mokyklos tendencijas, bet keista filosofinio talento stoka akivaizdžiai jiems trukdė rasti tokią teorinę laisvės sąvoką, kuri būtų galėjusi atitikti jų pačių patyrimus ir didžiuosius laisvės institutus, egzistavusius Romos *res publica*. Jei idėjų istorija būtų tokia nuosekli, kaip kartais įsivaizduoja jų istorikai, mes turėtume net mažiau vilties solidžią politinę laisvės idėją rasti Augustino, didžio krikščionių mąstytojo, raštuose; juk būtent jis Pauliaus laisvąją valią, kartu su visais su ja susijusiais keblumais, įvedė į filosofijos istoriją. Tačiau Augustino raštuose mes randame ne tik laisvės kaip *liberum arbitrium* aptarimą, nors šis aptarimas nulėmė tradiciją, bet ir visai kitokią sampratą, kuri neatsitiktinai randama jo vieninteliame politiniame traktate *De Civitate Dei*. Visai natūralu, kad *Dievo mieste* Augustinas kalba remdamasis specifiškais romėniškais patyrimais labiau negu kituose savo raštuose, ir čia laisvė suvokiama ne kaip vidinis žmogaus nusiteikimas, o kaip žmogaus egzistencijos pasaulyje bruožas. Žmogus neturi laisvės tiek, kiek jis, ar veikiau jo atėjimas į pasaulį, prilyginamas laisvės reiškimuisi visatoje; žmogus yra laisvas todėl, kad jis yra pradžia ir buvo toks sukurtas jau po to, kai visata jau buvo atsiradusi: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*[22]. Kiekvieno žmogaus gimimas iš naujo įtvirtina šią pirmąją pradžią, kadangi kiekvienu atveju kažkas nauja ateina į jau egzistuojantį pasaulį, kuris ir toliau egzistuos po kiekvieno individo mirties. Žmogus gali pradėti, nes jis *yra* pradžia; būti žmogumi ir būti laisvam yra vienas ir tas pat. Dievas su-

kūrė žmogų, kad įvestų į pasaulį sugebėjimą pradėti: laisvę.

Griežtai antipolitinės ankstyvosios krikščionybės tendencijos yra taip gerai žinomos, kad mintis apie tai, jog krikščionių mąstytojas pirmasis suformulavo antikinę politinę laisvės idėją, mums atrodo beveik paradoksali. Vienintelis į galvą ateinantis paaiškinimas yra tas, kad Augustinas buvo ir romėnas, ir krikščionis, ir kad šioje savo kūrybos dalyje jis suformulavo svarbiausią senovės romėnų politinį patyrimą, kurio esmė ta, kad laisvė *qua* pradžia atsiveria per įkūrimo veiksmą. Tačiau aš įsitikinusi, kad toks įspūdis žymiai pasikeistų, jei Jėzaus iš Nazareto posakių filosofinės implikacijos būtų vertinamos rimčiau. Tose vietose randame išskirtinį laisvės ir ypač galios, būdingos žmogaus laisvei, supratimą; tačiau žmogiškasis sugebėjimas, atitinkantis šią galią, pajėgiančią, tariant Evangelijos žodžiais, perkelti kalnus, yra ne valia, o tikėjimas. Tikėjimo kūrinys, faktiškai jos produktas yra tai, ką Evangelijos vadina "stebuklais". Naujajame Testamente šis žodis turi daug prasmių ir sunkiai suprantamas. Į tuos sunkumus dabar mes galime nekreipti dėmesio ir remtis tomis pastraipomis, kur stebuklai aiškiai yra ne antgamtiniai įvykiai, o tik tai, kas turi būti visi stebuklai, ir padaryti žmonių, ir tie, kuriuos padarė dieviškasis veikėjas, t.y. tam tikrų gamtinių įvykių serijų, tam tikro savaiminio proceso, kurio kontekste jie pasirodo visai nelauktai, pertrūkiai.

Be abejonės, žmogaus gyvenimas, išsiskleidžiantis šioje žemėje, apsuptas savaiminių procesų - šioje žemėje vykstančių gamtinių procesų, kurie savo ruožtu apsupti kosminių procesų, o mes patys esame valdomi panašių jėgų, nes irgi esame organinės gamtos dalis. Negana to, mūsų politinis gyvenimas, nors tai yra veiksmo sritis, įsietas į procesus, kuriuos vadiname istoriniais ir kurie linkę tapti tokiais pat savaimingais kaip gamtiniai ar kosminiai procesai, nors jie buvo pradėti žmogaus. Tiesa yra ta, kad savaimingumas

būdingas visiems procesams, nepriklausomai nuo jų prigimties - štai kodėl nė vienas įvykis, nė vienas veiksmas niekada negali kartą ir visiems laikams apsaugoti ar išgelbėti žmogaus, tautos ar žmonijos. Savaiminių procesų, kuriems pavaldus žmogus, bet kurių padedamas ar jiems priešindamasis jis gali įsitvirtinti per veiksmą, esmė yra ta, kad jie gali tik sunaikinti žmogaus gyvybę. Kartą žmogaus pastūmėti istoriniai procesai tampa savaiminiais ir ne mažiau destruktyviais negu gamtiniai gyvybiniai procesai, vykstantys mūsų organizme, savotiškai, t.y. biologiškai, vedantys nuo būties prie nebūties, nuo gimimo prie mirties. Istorijosi mokslai net pernelyg gerai pažįsta tokius sustabarėjusių ir beviltiškai žlungančių civilizacijų atvejus, kur viskas tarsi nulemta iš anksto, lyg kokia biologinė būtinybė, o kadangi tokie istoriniai stagnacijos procesai gali trukti šimtmečius, rašytinėje istorijoje jie užima netgi didžiausią atkarpą; laisvės laikotarpiai žmonijos istorijoje visada buvo palyginti neilgi. Sustabarėjimo ir išankstinės pražūtingos lemties epochose paprastai lieka nepaliesta pati laisvės galia, ryškus sugebėjimas duoti pradžią, gaivinantis ir įkvepiantis bet kokią žmogaus veiklą; jis yra visų didžių ir gražių dalykų darymo paslėptasis šaltinis. Tačiau kol šis šaltinis lieka paslėptas, laisvė nėra pasaulietiška, apčiuopiama tikrovė; t.y., ji nėra politinė. Kadangi šis laisvės šaltinis neišsenka net tada, kai politinis gyvenimas jau sustingęs, o politiniai veiksmai jau nepajėgūs pertraukti savaiminių procesų, laisvė gali būti labai nesunkiai suvokta kaip iš esmės nepolitinis fenomenas; tokiomis aplinkybė laisvė yra patiriama ne kaip buvimo būdas su jam būdinga "dorybe" ir virtuoziškumu, o kaip aukščiausiasis sugebėjimas, kuriuo, kaip atrodo, iš visų žemiškųjų būtybių apdovanotas tik žmogus; šio sugebėjimo pėdsakus ir ženklus galima rasti beveik visose jo veiklose, bet nežiūrint to, jis visiškai išsiskleidžia tik jei veikla jau yra sukūrusi

savąją pasaulio erdvę, kur ji gali išeiti iš paslėpties ir pasirodyti.

Kiekvienas veiksmas, regimas ne iš veikėjo, o iš proceso, kurio ribose jis įvyksta ir kurio savaimingumą jis pertraukia, perspektyvos, yra "stebuklas" - tai yra kažkas, ko negalima tikėtis. Jei teisinga, kad veiksmas ir pradėjimas yra iš esmės tas pats, tada sugebėjimas daryti stebuklus turi būti viena iš žmogiškųjų savybių. Tai skamba keisčiau, negu yra iš tikrųjų. Kiekvieno naujo pradėjimo prigimtyje glūdi tai, kad jis įsiveržia į pasaulį kaip "begalinis netikėtumas", bet kaip tik šis netikėtas dalykas iš tikrųjų sudaro viso to, ką mes vadiname realybe, pamatinę struktūrą. Pagaliau visą mūsų egzistenciją palaiko stebuklų grandinė - atsiradimas šioje žemėje, organinės gyvybės raida joje, žmonijos išsivystymas iš gyvūnų. Juk visatoje ir gamtoje vykstančių procesų ir jų statiškai vyraujančių galimybių požiūriu žemės atsiradimas iš kosminių procesų, organinės gyvybės susiformavimas iš neorganinių procesų ir pagaliau žmogaus evoliucija iš organinių gyvybinių procesų yra "begaliniai netikėtumai", o pasakius kasdiene kalba - stebuklai. Kaip tik dėl šio "stebuklinio" elemento, esančio bet kokioje tikrovėje, įvykiai, nesvarbu, kokiu mastu nujaučiami bijant ir viliantis, pasirodydami mus šokiruoja ir apstulbina. Pats įvykio poveikis niekada visiškai nepaaiškinamas; iš principo jo pasirodymas niekaip nenumatomas. Patirtis, mums sakanti, kad įvykiai yra stebuklai, nėra nei iš piršto laužta, nei išgalvota; priešingai, ji yra pati natūraliausia, o mūsų gyvenime - tai beveik trivialybė. Be šios trivialios patirties vaidmuo, religijos priskiriamas antgamtiniams stebuklams, būtų visai nesuprantamas.

Pavyzdžiu aš pasirinkau gamtinius procesus, pertraukiamus tam tikro "begalinio netikėtumo" pasirodymo, siekdama parodyti, jog tai, ką mes vadiname tikrove, kasdienėje patirtyje dažniausia atsirado sutapimų, kurie yra keistesni už

fantazijas, dėka. Žinoma, šis pavyzdys turi savo ribas ir negali būti paprasčiausiai pritaikytas žmogiškųjų reikalų sričiai.

Būtų gryniausias prietaras tikėtis stebuklų"begalinio netikėtumo" savaiminių istorinių ar politinių procesų kontekste, tačiau netgi to negalima visiškai atmesti. Priešingai nei gamtoje, istorijoje pilna įvykių; čia atsitiktinumo ar begalinio netikėtumo stebuklas pasitaiko taip dažnai, kad atrodo keista apskritai kalbėti apie stebuklus. Tačiau tokio dažnumo priežastis paprasčiausiai yra ta, kad istoriniai procesai yra kuriami ir nuolat pertraukiami žmogaus iniciatyvos, *initium*, būdingos žmogui tiek, kiek jis yra veikianti būtybė. Taigi nė kiek neprietaringa ir net realistiška ieškoti to, kas nenumatoma ir neprognozuojama, būti pasirengus susidurti su "stebuklais" politikos srityje ir jų tikėtis. Ir juo labiau svarstyklių lėkštę nusveria nelaimė, juo stebuklingesnis pasirodys poelgis, atsirandantis iš laisvės; juk būtent neganda, o ne išsigelbėjimas, visada ištinka savaimingai ir todėl visada turi pasirodyti kaip neišvengiamybė.

Objektyviai, tai yra žiūrint iš šalies ir neatsižvelgiant į tai, kad žmogus yra pradėjimas ir pradininkas, tikimybė, kad rytdiena bus tokia pat kaip vakardiena, visada didžiausia. Žinoma, tikimybė, kad žemė *neatsiras* iš kosminių atsitiktinumų, kad gyvybė *neišsivystys* iš neorganininių procesų ir kad žmogus *neiškils* gyvūnų evoliucijoje, buvo ne tokia didelė, bet vis dėlto nemaža. Lemtingas skirtumas tarp "begalinių netikėtumų", ant kurių rymo mūsų žemiškojo gyvenimo tikrovė, ir stebuklingumo, būdingo tiems įvykiams, kurie sukuria istorinę tikrovę, yra tas, kad žmogiškuosiuose reikaluose mes žinome šių stebuklų autorių. Tai juos įgyvendinantys žmonės - žmonės, galintys sukurti savąją tikrovę dėl to, kad jie gavo dvigubą - laisvės ir veiksmo - dovaną.

Auklėjimo krizė

I

Bendra krizė visur ir beveik kiekvienoje gyvenimo srityje, apėmusi šiuolaikinį pasaulį, skirtingai reiškiasi kiekvienoje šalyje, apimdama skirtingas sritis ir įgaudama skirtingus pavidalus. Amerikoje vienas būdingiausių ir iškalbingiausių aspektų yra periodinės auklėjimo krizės, bent jau per paskutinį šimtmetį tapusios pirmaeile politine problema, kurią beveik kasdien aptarinėja laikraščiai. Žinoma, nereikia lakios vaizduotės, kad visoje mokyklų sistemoje įžvelgtum progresuojantį elementarių principų žlugimą, ir šio pavojaus rimtumą gerai parodo nesuskaičiuojamos bevaisės auklėjimo autoritetų pastangos užkirsti kelią [šiai krizei]. Tačiau jei šią auklėjimo krizę lyginsime su kitų šalių politine XX amžiaus patirtimi, su revoliucine netvarka po Pirmojo pasaulinio karo, su koncentracijos ir naikinimo stovyklomis ar net su rimta negalia, kuri, nežiūrint išorinių klestėjimo apraiškų, apėmė Europą pasibaigus Antrajam pasauliniam karui, nelengva auklėjimo krizę priimti taip rimtai, kaip ji to nusipelno. Išties kyla pagunda ją traktuoti kaip vietinį reiškinį, nesusijusį su didesnėmis šio amžiaus problemomis, nulemtą tam tikrų gyvenimo Jungtinėse Valstijose ypatumų, veikiausiai nebūdingų kitoms pasaulio dalims.

Tačiau jei tai būtų teisinga, mūsų mokyklų sistemos krizė nebūtų tapusi politine problema ir auklėjimo autoritetai

nebūtų nesugebėję laiku jos išspręsti. Tikrai čia esama kažko daugiau, o ne tik kebloko klausimo, kodėl Johny nemoka skaityti. Negana to, visada kyla pagunda tikėti, kad mes turime reikalą su specifinėmis problemomis, įspraustomis į istorines ir nacionalines ribas ir svarbiomis tik tiems, kuriuos jos veikia tiesiogiai. Kaip tik toks tikėjimas mūsų dienomis pasirodė esąs visiškai neteisingas. Mūsų šimtmetyje galima laikyti bendra taisykle, kad tai, kas įmanoma vienoje šalyje, numatomoje ateityje gali būti lygiai taip pat įmanoma beveik bet kurioje kitoje šalyje.

Be šių bendrų priežasčių, verčiančių diletantą rūpintis tomis sritimis, apie kurias jis gali nieko nenutuokti, kaip specialistas (o kadangi aš nesu profesionali švietėja, nagrinėdama auklėjimo krizę, kaip tik tai ir darau), esama kitos labiau nenuginčijamos priežasties domėtis ta kritine situacija, kuri jo tiesiogiai neliečia. O tai yra galimybė, teikiama paties krizės fakto - kuris nugriauna fasadus ir išsklaido prietarus - tyrinėti ir smelktis į tai, kas apnuogina dalyko esmę, o auklėjimo esmė yra gimimas, tas faktas, kad žmonės ateina į šį pasaulį *gimdami*. Prietarų išsklaidymas paprasčiausiai reiškia tai, kad mes nebeturime atsakymų, kuriais paprastai pasitikime net nesuvokdami, kad iš pradžių tai buvo atsakymai į klausimus. Krizė stumia mus prie pačių klausimų ir reikalauja iš mūsų naujų arba senų atsakymų ar bent jau tiesioginių sprendimų. Krizė tampa nelaime tik tada, kai mes į ją atsiliepiame išankstiniais atsakymais, t.y. prietarais. Toks požiūris ne tik pagilina krizę, bet baudžia mus, atimdamas tikrovės patyrimą ir jo teikiamą galimybę apmąstyti.

Kad ir kaip aiškiai per krizę pasireikštų bendra problema, visgi universaliojo elemento visiškai neįmanoma net izoliuoti nuo konkrečių ir ypatingų aplinkybių, kuriose jis pasireiškia. Nors auklėjimo krizė gali paveikti visą pasaulį, būdinga tai, kad ryškiausiu pavidalu mes susiduriame su ja Amerikoje.

Priežastis yra ta, kad galbūt tik Amerikoje auklėjimo krizė išties gali tapti politiniu veiksniu. Paprastai Amerikoje auklėjimas atlieka kitokį, politiniu požiūriu nepalyginti didesnį, vaidmenį negu kitose šalyse. Žinoma, specifiškai paaiškinti galima tuo, kad Amerika visada buvo imigrantų kraštas; akivaizdu, kad nepaprastai sunkus įvairiausių etninių grupių susiliejimas - niekada neįvykdomas iki galo, tačiau nuolat pranokstantis viltis - gali būti įgyvendintas tik per imigrantų vaikų mokymą, švietimą ir amerikanizavimą. Kadangi daugumai tų vaikų anglų kalba nėra gimtoji, o turi būti išmokta mokykloje, mokyklos akivaizdžiai privalo imtis tų funkcijų, kurias nacionalinėje valstybėje paprastai atliktų namai.

Tačiau mūsų svarstymams daug svarbesnis tas vaidmuo, kurį nuolatinė imigracija atlieka šalies politinėje sąmonėje ir mąstysenoje. Amerika nėra paprasčiausia kolonijinė šalis, kuriai reikalingi kraštą apgyvendinantys imigrantai, o ir savo politine struktūra ji nuo jų nepriklauso. Lemtingas veiksnys Amerikai visada buvo *motto*, atspausdintas ant kiekvieno dolerio banknoto: *Novus Ordo Seclorum*, nauja pasaulio tvarka. Tie imigrantai, ateiviai, yra garantas, kad šalis atstovauja naujai tvarkai. Šios naujos tvarkos, šio naujo, skirtingo nei senasis, pasaulio įkūrimo prasmė buvo ir yra skurdo ir priespaudos atsikratymas. Tačiau kartu jos didybę lemia tai, kad iš pat pradžių ši naujoji tvarka neužsisklendė nuo išorės pasaulio - kas visur buvo įprasta, kuriant utopijas, - kad jam priešpriešintų tobulą modelį; be to, ji nekėlė tikslo įgyvendinti imperines pretenzijas ar kaip evangelija būti peršama kitiems. Jos santykiui su išorės pasauliu iš pat pradžių veikiau buvo būdinga tai, kad toji respublika, siekusi panaikinti skurdą ir vergiją, atvėrė duris visiems žemės pažemintiesiems ir nuskriaustiesiems. Tačiau, Johno Adamso žodžiais, pasakytais 1765 metais - tai yra, prieš paskelbiant Nepriklausomybės Deklaraciją, - "Amerikos apgyvendinimą aš visada

traktavau kaip didį Apvaizdos planą ir projektą, turintį apšviesti ir išlaisvinti pavergtąją visos žemės žmonių dalį". Tai pamatinis siekis ar pamatinis įstatymas, į kurį orientuodamasi Amerika pradėjo savo istorinę ir politinę egzistenciją.

Nepaprastas entuziazmas tam, kas nauja, regimas beveik kiekvienoje Amerikos kasdienio gyvenimo srityje, ir jį lydintis tikėjimas "begaline tobulėjimo galimybe" - kurį Tocqueville'is pažymėjo kaip paprasto "nemokyto žmogaus" *credo* ir kuris beveik šimtu metų pranoksta kitų Vakarų šalių raidą - šiaip ar taip veikiausiai būtų galėjęs reikštis didesniu dėmesiu ir didesne svarba, skiriama naujai gimstantiems, tai yra vaikams, kuriuos, kai jie išaugdavo iš vaikiško amžiaus ir būdavo pasirengę kaip jaunuoliai įsijungti į suaugusiųjų bendruomenę, graikai vadino paprasčiausiai οἱ νέοι, naujaisiais. Tačiau esama papildomo fakto, tapusio lemtingu švietimo prasmei, kad šis naujumo patosas, nors jis žymiai senesnis už XIX amžių, konceptualiai ir politiškai išsiskleidė tik tame šimtmetyje. Iš šio šaltinio iš pat pradžių iškilo šviečiamasis idealas, turintis rusoizmo atspalvių ir faktiškai įtakotas Rousseau, kurio dėka auklėjimas tapo politikos instrumentu, o pati politinė veikla buvo suvokta kaip auklėjimo forma.

Vaidmuo, kurį auklėjimas atliko visose politinėse utopijose nuo senovės laikų iki dabar, atskleidžia, kaip atrodo natūralu naują pasaulį pradėti nuo tų, kurie yra nauji gimimu ir prigimtimi. Apsiribojant tik politika, čia, žinoma, glūdi rimtas nesusipratimas: užuot jungusis su sau lygiais, užuot ėmusis pastangų įtikinėti ir rizikuojant pralaimėti, imamasi diktatoriško įsikišimo, grindžiamo absoliučiu suaugusiojo pranašumu, ir dedamos pastangos pagaminti tai, kas nauja kaip *fait accompli*, tai yra taip, tarsi naujumas jau egzistavo. Dėl šios priežasties Europoje įsitikinimas, kad norint sukurti naujas sąlygas reikia pradėti nuo vaikų, liko principine tironiškos revoliucinių sąjūdžių kastos monopolija; kai tik ji

įsiviešpataudavo, ji atimdavo vaikus iš tėvų ir paprasčiausiai juos indoktrinuodavo. Auklėjimas negali atlikti jokio vaidmens politikoje, nes politikoje mes visada turime reikalą su tais, kurie jau išauklėti. Kas nori auklėti suaugusiuosius, iš tikrųjų nori veikti kaip jų prižiūrėtojas ir neleisti jiems užsiimti politine veikla. Kadangi negalima auklėti suaugusiųjų, žodis "auklėjimas" politikoje turi neigiamą atspalvį; tai yra pretenzija auklėti, kurios tikrasis tikslas yra prievarta nenaudojant jėgos. Tas, kuris rimtai siekia sukurti naują politinę santvarką per auklėjimą, tai yra nei jėga, nei prievarta, nei įtikinėjimu, turi prieiti baisingą Platono išvadą: iš kuriamos valstybės būtina ištremti visus vyresnius žmones. Tačiau net ir iš vaikų, kuriuos siekiama išauklėti utopinės rytdienos piliečiais, iš tikrųjų atimamas jų būsimas vaidmuo politiniame darinyje, kadangi naujųjų žmonių požiūriu bet koks naujumas, kurį gali pasiūlyti suaugusieji, neišvengiamai senesnis už juos pačius [naujuosius žmones]. Pačioje žmogiškosios situacijos prigimtyje glūdi tai, kad kiekviena nauja karta ateina į seną pasaulį, ir todėl naująją kartą parengti naujam pasauliui gali reikšti tik tai, kad iš naujai atėjusiųjų rankų siekiama išmušti jų pačių galimybes kurti kažką nauja.

Visa tai jokiu būdu netinka Amerikai, ir kaip tik šis faktas lemia, kad čia taip sunku teisingai svarstyti šiuos klausimus. Politinis vaidmuo, kurį auklėjimas išties atlieka imigrantų šalyje, tai, kad mokyklos ne tik padeda amerikonizuoti vaikus, bet veikia ir jų tėvus, kad faktiškai taip padedama nusikratyti senojo pasaulio ir įeiti į naująjį, skatina iliuziją, jog naujas pasaulis kuriamas per vaikų auklėjimą. Žinoma, tikroji padėtis yra visai kitokia. Net Amerikoje pasaulis, į kurį įvedami vaikai, yra senas pasaulis, t.y. iš anksto duotas pasaulis, sukurtas gyvųjų ir mirusiųjų, jis yra naujas tik tiems, kurie naujai atėjo į jį imigruodami. Tačiau šiuo atveju iliuzija stipresnė už tikrovę, nes ji tiesiogiai kyla iš pamatinės

Amerikos patirties, patirties, kad nauja tvarka gali būti įkurta, dar daugiau, įkurta visiškai suvokiant istorinį tęstinumą, kadangi frazė "Naujasis pasaulis" įgauna prasmę iš Senojo pasaulio, kurio, nors žavingo kitais atžvilgiais, buvo atsisakyta, mat jis nepajėgė įveikti skurdo ir priespaudos.

Paties auklėjimo atžvilgiu iliuzija, kylanti iš naujumo patoso, tik mūsų šimtmetyje atvedė prie rimčiausių padarinių. Pirmiausia ji leido atsirasti tam šiuolaikinių auklėjimo teorijų kompleksui, kuris užsimezgė Viduramžių Europoje ir kurį sudaro stulbinanti protingų dalykų bei nesąmonių mišrainė, siekianti po pažangaus auklėjimo vėliava visoje auklėjimo sistemoje įgyvendinti radikaliausią revoliuciją. Kas Europoje liko tik eksperimentas, išbandytas tai šen, tai ten, atskirose mokyklose ir izoliuotose auklėjimo institutuose, o vėliau laipsniškai išplėtęs savo įtaką į kai kuriuos regionus, Amerikoje maždaug prieš dvidešimt penkerius metus beveik per vieną parą iki pamatų sugriovė visas tradicijas ir visus nusistovėjusius mokytojavimo ir mokymo metodus. Nesigilinsiu į detales ir nekreipsiu dėmesio į privačias mokyklas ir, skyrium paėmus, į Romos katalikų parapinių mokyklų sistemą. Svarbu tai, kad remiantis tam tikromis teorijomis, geromis ar prastomis, buvo atsisakyta visų sveiko proto taisyklių. Tokia procedūra visada daro didelį ir pražūtingą poveikį, ypač tokioje šalyje, kuri savo politiniame gyvenime taip pasitiki sveiku protu. Kai tik politiniuose klausimuose sveikas protas pralaimi ar atsisako stengtis duoti atsakymus, mes susiduriame su krize; nes šitoks protas išties yra sveikas protas, kurio dėka mes ir mūsų penkios individualios juslės prisitaiko prie vienintelio mums bendro pasaulio ir kurio padedami mes jame orientuojamės. Sveiko proto išnykimas mūsų dienomis yra tikriausias šiandieninės krizės ženklas. Kiekvienoje krizėje sugriaunama pasaulio dalis, kažkas mums visiems bendra. Sveiko proto bankrotas kaip bur-

tų lazdelė nurodo tą vietą, kurioje atsirado toks įdubimas.

Šiaip ar taip, atsakymas į klausimą, kodėl Johny nemoka skaityti arba į bendresnio pobūdžio klausimą, kodėl vidutinės amerikietiškos mokyklos standartai taip atsilikę nuo beveik visų Europos šalių vidutinių standartų, nelaimei, nėra paprasčiausiai tas, kad ši šalis labai jauna ir vis dar negali varžytis su Senojo pasaulio standartais; priešingai, atsakymas yra tas, kad ši šalis šioje konkrečioje srityje yra "pažangiausia" ir moderniausia pasaulyje. Ir tai teisinga dviem prasmėmis: niekur kitur masių visuomenės auklėjimo problemos netapo tokios skaudžios ir niekur kitur dauguma šiuolaikinių pedagogikos teorijų nebuvo priimta taip nekritiškai ir vergiškai. Taigi amerikietiškojo auklėjimo krizė, viena vertus, skelbia pažangiojo auklėjimo bankrotą ir, kita vertus, iškelia nepaprastai sunkią problemą, nes ji atsirado masių visuomenėje kaip reakcija į visuomenės keliamus reikalavimus.

Šiame kontekste mes privalome turėti galvoje kitą bendresnio pobūdžio veiksnį, kuris, žinoma, nesukėlė krizės, tačiau kuris ją labai sustiprino, ir tai yra tas unikalus vaidmuo, kurį Amerikos gyvenime atlieka ir visada atliko lygybės idėja. Ji apima daug daugiau, negu tik lygybę prieš įstatymą ir daugiau negu kastų skirtumų pašalinimą, ir net daugiau, negu tai, ką išreiškia žodžiai "galimybių lygybė", nors pastarasis dalykas šiame kontekste turi didesnę reikšmę, nes, amerikiečių požiūriu, teisė į švietimą yra viena iš neatimamų pilietinių teisių. Pastarasis dalykas nulėmė viešųjų mokyklų sistemos struktūrą, kurioje vidurinės mokyklos europietiškąja prasme egzistuoja tik kaip išimtis. Kadangi mokslas yra privalomas iki šešiolikos metų, kiekvienas vaikas turi lankyti aukštesniąją mokyklą, todėl aukštesnioji mokykla iš esmės yra savotiškas pradinės mokyklos tęsinys. Šitokios viduriniosios mokyklos stokos padarinys yra tas, kad kole-

džų kursui turi parengti patys koledžai, kurių programa nukenčia dėl chroniško perkrovimo.

Iš pirmo žvilgsnio galbūt galima pagalvoti, kad ši anomalija glūdi pačioje masių visuomenės, kur švietimas nebėra turtingųjų klasių privilegija, prigimtyje. Žvilgsnis į Angliją, kur, kaip kiekvienam žinoma, vidurinis išsilavinimas pastaraisiais metais tapo prieinamas visoms gyventojų klasėms, parodys, kad iš tikrųjų taip nėra. Juk čia vienuolikos metų moksleiviams, baigiantiems pradinę mokyklą, buvo įvestas žiaurus egzaminavimas, kurio metu atrenkama ne daugiau kaip dešimt procentų mokinių, tinkamų aukštesniam mokslui. Prieš tokios atrankos griežtumą buvo protestuojama net Anglijoje; Amerikoje ji būtų tiesiog neįmanoma. Anglijoje siekiama "meritokratijos", kuri aiškiai yra pakartotinis oligarchijos - šiuokart ne turto ar kilmės, o talento - įsteigimas. Bet tai reiškia, nors Anglijos žmonės gali to nesuprasti, kad ši šalis, net valdant socialistams, ir toliau bus valdoma taip, kaip ji buvo valdoma nuo neatmenamų laikų, tai yra nei kaip monarchija, nei kaip demokratija, o kaip oligarchija arba aristokratija - pastaruoju atveju tariama, kad talentingiausieji yra ir geriausieji, kas jokiu būdu nėra savaime suprantama. Toks beveik fizinis vaikų dalijimas į gabius ir negabius Amerikoje būtų netoleruojamas. Meritokratija, kaip ir bet kokia kita oligarchija, prieštarauja lygybės, egalitarinės demokratijos principui.

Tad tai, kas auklėjimo krizę Amerikoje daro tokią skaudžią, yra šalies politinis charakteris. Ji pati stengiasi sulyginti ar kiek galima labiau nutrinti skirtumus tarp jauno ir seno, tarp gabaus ir negabaus, pagaliau tarp vaikų ir suaugusiųjų, o, skyrium paėmus, tarp mokinių ir mokytojų. Akivaizdu, kad toks sulyginimas gali būti realiai įgyvendintas tik mokytojo autoriteto ir gabiausių mokinių sąskaita. Tačiau lygiai taip pat aišku, bent jau tam, kuris šiek tiek susidūrė su ame-

rikietiškąja švietimo sistema, kad šis keblumas, įsišaknijęs į politinę šalies orientaciją, turi ir didelių privalumų, ne tik žmogiškųjų, bet ir auklėjamųjų; šiaip ar taip tie bendro pobūdžio veiksniai negali paaiškinti tos krizės, kurioje dabar esame, nei pateisinti tų veiksmų, kurie šią krizę paskatino.

II

Šitos pražūtingos priemonės gali būti schematiškai kildinamos iš trijų pamatinių prielaidų, kurios labai gerai žinomos. Pagal *pirmąją*, esama vaiko pasaulio ir visuomenės, susiformavusios tarp vaikų, kurie yra autonomiški ir, kiek tai įmanoma, jiems turi būti leista valdytis patiems. Suaugusieji turi tik padėti šiai savivaldai. Autoritetas, atskiram vaikui pasakantis, ką daryti ir ko nedaryti, yra pačioje vaikų grupėje - ir, be kitų padarinių, tai sukuria situaciją, kai suaugęs žmogus jaučiasi bejėgis prieš atskirą vaiką ir su juo nesusijęs. Jis gali tik patarti daryti jam kas patinka ir po to neleisti atsitikti tam, kas blogiausia. Tikri ir normalūs santykiai tarp vaikų ir suaugusiųjų, nulemti fakto, kad įvairaus amžiaus žmonės visada tuo pat metu kartu esti pasaulyje, taip yra nutraukiami. Šios pirmos pamatinės prielaidos esmė yra ta, kad ji atsižvelgia tik į grupę, o ne į vaiką.

Kai dėl vaiko padėties grupėje, ji, žinoma, veikiau blogesnė negu anksčiau. Juk grupės, net vaikų grupės, autoritetas visada žymiai stipresnis ir tironiškesnis už griežčiausią galimą atskiro asmens autoritetą. Vaiko galimybės pasipriešinti ar ką nors daryti savaip praktiškai yra nulinės; jis nebesijaučia dalyvaująs labai nelygiose varžybose su asmeniu, kuris, žinoma, absoliučiai pranašesnis už jį, bet su kuriuo varžydamasis jis vis dėl to gali tikėtis kitų vaikų, t.y. panašių į jį, paramos; veikiau jis atsiduria padėtyje, beviltiškoje pagal

apibrėžimą, t.y. mažumoje, kai vienas stovi prieš absoliučią visų kitų daugumą. Tėra labai mažai suaugusiųjų, kurie gali ištverti tokią padėtį, net jei joje nenaudojamos išorinės prievartos priemonės; vaikai paprasčiausiai jai išvis negali pasipriešinti.

Todėl nepriklausydamas nuo suaugusiųjų autoriteto vaikas nėra išlaisvinamas, bet palenkiamas daug baisesniam ir tikrai tironiškam autoritetui, daugumos tironijai. Šiaip ar taip, rezultatas yra tas, kad vaikai, galima sakyti, ištremiami iš suaugusiųjų pasaulio. Jie arba paliekami sau, arba atiduodami savo grupės tironijai. Kadangi ši grupė pranašesnė kiekybiškai, jie negali pasipriešinti; kadangi jie yra vaikai, jie negali su ja susitarti; kadangi jie atskirti nuo suaugusiųjų pasaulio, iš savo grupės jie negali pabėgti į kokį nors kitą pasaulį. Į šį sprendimą vaikai linkę reaguoti pasiduodami konformizmui arba jaunatviškam nusikalstamumui, o dažnai ir vienam, ir kitam.

Antroji pamatinė prielaida, tapusi problemiška dabarties krizėje, susijusi su mokytojavimu. Veikiama moderniosios psichologijos ir pragmatizmo dogmų, pedagogika tapo tokiu bendru didaktiniu mokslu, kuris visiškai atsietas nuo realaus mokomojo dalyko. Buvo manoma, kad mokytojas yra žmogus, galintis paprasčiausiai mokyti bet ko; jis rengiamas mokytojauti, o ne meistriškumui kokio nors konkretaus dalyko srityje. Kaip matysime, toks požiūris visai natūraliai ir glaudžiai susiję̨s su pamatine prielaida, liečiančia mokytojavimą. Negana to, per paskutinius dešimtmečius jis lėmė, kad buvo pradėta visai nepaisyti mokytojų dalykinio rengimo, ypač viešosiose aukštesnėse mokyklose. Kadangi mokytojui nebūtina išmanyti savo dalyką, neretai atsitinka taip, kad savo žiniomis jis tik nežymiai pranašesnis už savo klasę. Savo ruožtu tai reiškia ne tik tai, kad mokiniai iš tikrųjų turi tenkintis savosiomis žiniomis, bet ir tai, kad patikimiausias

mokytojo, kaip asmens, kuris, kad ir kaip ten būtų, žino daugiau ir gali padaryti daugiau negu pats mokinys, autoriteto šaltinis išseko. Taigi neautoritarinis mokytojas, kuris norėtų atsisakyti visų prievartos metodų, nes jis gali remtis savo autoritetu, nebegali egzistuoti.

Bet tą pražūtingą vaidmenį, kurį pedagogika ir mokytojų koledžai atlieka dabarties krizėje, nulėmė tik šiuolaikinės pedagogikos teorijos. Tai buvo paprasčiausias *trečios* mūsų kontekste iškylančios prielaidos pritaikymas. Tai prielaida, kurios modernusis pasaulis laikėsi per šimtmečius ir kurios sisteminė konceptualinė išraiška yra pragmatizmas. Ši pamatinė prielaida yra tokia: tu gali pažinti ir suprasti tik tai, ką padarei pats. Jos pritaikymas auklėjimui yra tiek pat primityvus, kiek ir akivaizdus: kiek įmanoma, mokymą pakeisti darymu. Priežastis, dėl kurios nebuvo teikiama jokios reikšmės tam, kad mokytojas gerai išmanytų savo dalyką, buvo siekis jį priversti nuolat aktyviai mokytis, kad jis, kaip sakoma, nesitenkintų "gatavomis žiniomis", o nuolat demonstruotų, kaip tos žinios atsiranda. Buvo sąmoningai siekiama ne mokyti žinojimo, o įdiegti įgūdžius, ir dėl to mokymo institutai virto savotiškais profesiniais institutais, kuriuose buvo sėkmingai mokoma, kaip vairuoti automobilį, kaip naudotis rašomąja mašinėle ar, kas dar svarbiau, gyvenimo "meno", kaip bendrauti su kitais žmonėmis ir būti populiariam; bet tie institutai nepajėgė padėti vaikams įsisavinti normalių standartinės mokyklos dalykų.

Tačiau toks aprašymas yra klaidingas, ir ne tik todėl, jog jis akivaizdžiai perdeda, kad kuo ryškiau atskleistų esmę, bet todėl, kad jis neatsižvelgia į tai, kad šiame procese buvo ypač stengiamasi kiek įmanoma nutrinti skirtumą tarp žaidimo ir darbo - pirmojo labui. Žaidimas buvo vertinamas kaip linksmiausias ir tinkamiausias vaiko elgsenos pasaulyje būdas, kaip vienintelė veiklos forma, spontaniškai išauganti

iš jo kaip vaiko egzistencijos. Kaip buvo manoma, veikla, būdinga vaikui, yra žaidimas; mokymas senąja prasme, vaiką verčiantis būti pasyvų, priversdavo jį atsisakyti savo žaismingosios iniciatyvos.

Glaudų ryšį tarp tų dviejų dalykų - mokymo pakeitimo darymu, o darbo - žaidimu - tiesiogiai parodo kalbų mokymas: vaikas turi mokytis šnekėdamas, t.y. darydamas, o ne studijuodamas gramatiką bei sintaksę; kitaip sakant, svetimos kalbos jis turi mokytis kaip kūdikis mokomas savosios kalbos: tarsi žaisdamas ir nenutraukdamas įprastos egzistencijos. Visai nepriklausomai nuo klausimo, ar tai išvis įmanoma, ar ne - tai įmanoma iki tam tikros ribos, tik tada, kai vaikas visą dieną laikomas svetimkalbėje aplinkoje, - visai aišku, kad šia procedūra sąmoningai siekiama vyresnio amžiaus vaiką kiek įmanoma sugrąžinti į kūdikystę. Svarbiausias dalykas, vaiką turintis parengti suaugusiųjų pasauliui, laipsniškai įgyjamas įprotis ne žaisti, o dirbti, pašalinamas vaikystės pasaulio autonomijos labui.

Kad ir koks būtų ryšys tarp darymo ir žinojimo ar kad ir kokia būtų reikšminga pragmatinė formulė, jos taikymas auklėjimui, t.y. tam, kaip vaikas mokosi, vaikystės pasaulį linkstama absoliutinti lygiai taip pat, kaip buvo pastebėta, aptariant pirmąją pamatinę prielaidą. Čia irgi, pagarbos vaiko nepriklausomybei pretekstu, iš jo atimamas suaugusiųjų pasaulis ir jis dirbtinai įspraudžiamas į savąjį, jei tai išvis galima vadinti pasauliu. Toks vaiko įspraudimas yra dirbtinis, nes jis nutraukia natūralų ryšį tarp suaugusiųjų ir vaikų, kuris, be kita ko, apima mokymą ir mokymąsi, ir tuo pat metu užmaskuoja tą faktą, kad vaikas yra besivystantis žmogus, kad vaikystė yra laikina fazė, pasirengimas pilnametystei.

Dabartinę krizę Amerikoje lemia tai, kad pripažįstamas šių pamatinių prielaidų destruktyvumas ir desperatiškai stengiamasi reformuoti visą švietimo sistemą, tai yra, ją visiškai

pakeisti. Pastangos įgyvendinti tai, ko iš tikrųjų siekiama - išskyrus planus labai pagerinti sąlygas mokytis gamtos mokslų ir technologijos - yra niekas kita, kaip restauracija: mokymas vėl turi būti autoritarinis; mokyklose turi būti atsisakyta žaidimo ir vėl turi būti dirbamas rimtas darbas; akcentai turi būti perkeliami nuo neprograminių įgūdžių prie žinių, numatytų programoje; pagaliau net kalbama apie dabartinės programos mokytojams pakeitimą, kur numatoma, kad mokytojai patys turi šio to išmokti iki to laiko, kai jiems bus leista mokyti vaikus.

Šios siūlomos reformos, kol kas dar tik aptarinėjamos ir reikšmingos tik Amerikai, mūsų čia neturi dominti. Be to, aš negaliu aptarti specifiškesnio, tačiau ilgesnėje perspektyvoje net svarbesnio klausimo, kaip reformuoti pradinių ir vidurinių mokyklų programas visoje šalyje, kad jas priderintume prie visai naujų dabarties pasaulio reikalavimų. Mūsų argumentacijai svarbus yra dvipusis klausimas. Kokie šiuolaikinio pasaulio ir jo krizės aspektai realiai atsiskleidė per švietimo krizę, taì yra, kokios tikrosios priežastys nulėmė tai, kad per dešimtmečius galima šnekėti ir daryti dalykus, aiškiai prieštaraujančius sveikam protui? Ir, antra, ko mes galime iš šios krizės išmokti auklėjimo esmės labui - ne ta prasme, kad visada galima iš klaidų išmokti, ką reikia daryti, bet veikiau apmąstant tą vaidmenį, kurį auklėjimas atlieka kiekvienoje civilizacijoje, tai yra tą pareigą, kurią vaiko egzistencija uždeda kiekvienai žmonių visuomenei. Pradėsime nuo antrojo klausimo.

III

AUKLĖJIMO krizė bet kada sukeltų rimtą susirūpinimą, net jei, kaip šiuo metu, ji neatspindėtų bendresnio pobūdžio krizės

ir nestabilumo šiuolaikinėje visuomenėje. Juk auklėjimas yra viena iš elementariausių ir būtiniausių veiklos formų visuomenėje, kuri niekada nepasilieka tokia, kokia yra, bet nuolatos atsinaujina gimstant, atsirandant naujiems žmonėms. Negana to, tie naujai atėjusieji nėra užbaigti ir nuolat tampa. Todėl vaikas, auklėjimo subjektas, auklėtojui įgyja dvejopą prasmę: jis esti naujame pasaulyje, kuris yra jam keistas, ir jis yra tapsmo procese, jis yra naujas žmogus ir jis yra tampantis žmogus. Ši dvejopa prasmė jokiu būdu nėra savaime akivaizdi ir ji netinka gyvulių gyvenimui; ji atitinka dvigubą ryšį, ryšį su pasauliu, viena vertus, ir ryšį su gyvenimu, kita vertus. Tapsmo būklė vaikui būdinga kaip ir kitiems gyviems daiktams; gyvenimo ir jo raidos požiūriu vaikas yra žmogus, yra žmogiškoji būtybė, esanti tapsmo būklėje, kaip kačiukas yra katė, irgi esanti tapsmo būklėje. Bet vaikas yra naujas tik santykiaudamas su tuo pasauliu, kuris buvo iki jo, kuris tęsis po jo mirties ir kuriame jis praleis savo gyvenimą. Jei vaikas būtų ne naujai atėjęs į šį žmogaus pasaulį, o tik neužbaigta būtybė, auklėjimas tebūtų gyvenimo funkcija ir būtų ne kas kita, kaip pastanga išsaugoti gyvybę ir toji gyvenimo dresūra bei praktika, kurią gyvuliai taiko savo palikuonims.

Tačiau tėvai-žmonės savo vaikus ne tik pašaukia į gyvenimą, juos pradėdami ir pagimdydami; tuo pat metu jie juos įveda į pasaulį. Auklėdami jie imasi atsakomybės už abu dalykus: už vaiko gyvybę bei vystymąsi ir už pasaulio tęstinumą. Šios dvi atsakomybės formos jokiu būdu nesutampa; jos gali net konfliktuoti tarpusavyje. Tam tikra prasme atsakomybė už vaiko vystymąsi atsisuka prieš pasaulį: vaikui reikalinga speciali apsauga ir priežiūra, kad pasaulis jo nesunaikintų. Bet ir pasauliui reikalinga apsauga, kad jis nebūtų nusiaubtas ir sugriautas naujųjų [ateivių] antpuolio, pratrūkstančio sykiu su kiekviena nauja karta.

Kadangi vaikas turi būti apsaugotas nuo pasaulio, jo tra-

dicinė vieta yra šeima, kurios suaugusieji nariai kasdien sugrįžta iš išorės pasaulio ir pasitraukia į saugų asmeninį gyvenimą tarp keturių sienų. Tos keturios sienos, tarp kurių skleidžiasi žmonių asmeninis šeimos gyvenimas, yra skydas prieš pasaulį ir ypač prieš viešąjį to pasaulio aspektą. Jos aptveria saugią vietą, be kurios negali tarpti joks gyvas daiktas. Tai reikalinga ne tik vaikui, bet ir apskritai žmogaus gyvenimui. Ten, kur pastarasis nuolat atvertas pasauliui, neteikiančiam nuošalumo ir saugumo prieglobsčio, jo vitališkumas sugriaunamas. Visiems bendrame viešajame pasaulyje asmenys skaičiuoja ir taip atlieka darbą, t.y. mūsų rankų darbą, kiekvieno iš mūsų atiduodamą mūsų bendram pasauliui; bet gyvenimas *qua* gyvenimas čia nieko nereiškia. Pasaulis negali su juo skaitytis ir jis turi būti nuo pasaulio paslėptas ir apsaugotas.

Visa, kas gyva, o ne tik vegetacinis gyvenimas, iškyla iš tamsos; kad ir koks būtų stiprus natūralus polinkis išsiveržti į šviesą, gyvenimui, kad jis apskritai tarptų, reikalinga saugi tamsa. Galbūt tai tikroji priežastis, lemianti, kad garsių tėvų vaikai dažnai yra tokie blogi. Šlovė prasiskverbia pro keturias sienas, įsiveržia į jų asmeninę erdvę, kartu su savimi, ypač mūsų dienomis, atsinešdama negailestingą viešumos srities spindesį, užliejantį visą jų privatų gyvenimą, ir todėl vaikai nebeturi saugios vietos, kurioje galėtų tarpti. Bet lygiai taip pat tikroji gyvenimo erdvė sugriaunama tada, kai stengiamasi pačius vaikus paversti savotišku pasauliu. Tada tokiose bendrininkų grupėse atsiranda savotiškas viešasis gyvenimas ir visai nepriklausomai nuo to fakto, kad tai nėra realus pasaulis ir kad tokia pastanga yra savotiška apgaulė, išlieka grėsmė, kad vaikai - tai yra žmonės, esantys tapsmo procese, bet dar neužbaigti - taip priverčiami rodytis viešosios egzistencijos šviesoje.

Kad šiuolaikinis auklėjimas, kiek jis stengiasi sukurti vaikų

pasaulį, sugriauna sąlygas, reikalingas vitaliniam vystymuisi ir augimui, atrodo, yra akivaizdu. Bet tai, kad tokia žala besivystančiam vaikui galėtų būti šiuolaikinio auklėjimo padarinys, tikrai gali pasirodyti keista, nes šis auklėjimas skelbėsi, kad jo išskirtinis tikslas - tarnauti vaikui ir sukilo prieš praeityje naudotus metodus, kadangi jie nepakankamai atsižvelgė į vidinę vaiko prigimtį ir jo poreikius. "Vaiko šimtmetis", prisiminkime, buvo pasiruošęs emancipuoti vaiką ir išvaduoti jį nuo suaugusiųjų pasaulio normų. Tai kaip galėjo atsitikti, kad nebuvo atsižvelgta į elementariausias gyvenimo sąlygas, būtinas vaiko augimui ir vystymuisi arba šios sąlygos buvo paprasčiausiai atmestos? Kaip galėjo atsitikti, kad vaikas buvo atiduotas tam, kas labiau nei kas kita būdinga suaugusiųjų pasauliui, tai yra jo viešumai, ir visa tai atsitiko jau nusprendus, kad viso praeityje vyravusio auklėjimo klaida buvo ta, kad į vaiką buvo žiūrima tik kaip į mažo ūgio suaugusį?

Šios keistos situacijos priežastis tiesiogiai neturi nieko bendra su auklėjimu, veikiau ji glūdi sprendimuose ir prietaruose, susijusiuose su asmeninio gyvenimo ir viešojo pasaulio prigimtimi, su jų tarpusavio santykiu. Tie prietarai būdingi moderniajai visuomenei nuo pat moderniosios epochos pradžios. Auklėtojai, kai pagaliau - santykinai vėlai - pradėjo modernizuoti auklėjimą, tuos prietarus priėmė kaip savaime akivaizdžias prielaidas, nesuprasdami padarinių, kuriuos jos neišvengiamai turės vaiko gyvenimui. Moderniosios visuomenės ypatybė, bet jokiu būdu ne savaime suprantamas dalykas, yra ta, kad gyvenimą, tai yra žemiškąjį individo bei šeimos gyvenimą, ji traktuoja kaip aukščiausiąjį gėrį; ir dėl šios priežasties, skirtingai nuo visų ankstesnių amžių, tą gyvenimą ir visas tas veiklos formas, kurios tarnauja jo išsaugojimui bei praturtinimui, ji išvadavo nuo privatumo slaptumo ir iškėlė į viešojo pasaulio šviesą. Tokia tikroji dar-

bininkų ir moterų emancipacijos prasmė. Žinoma, jie buvo emancipuoti ne kaip asmenys, bet tik tiek, kiek visuomenės gyvenimo procese jie atlieka būtiną funkciją.

Paskutinieji, paveikti šios emancipacijos proceso, buvo vaikai ir tas pats dalykas, kuris reiškė tikrą darbininkų ir moterų - kadangi jie buvo ne tik darbininkai ir moterys, bet ir asmenys, dėl to pretendavę į vietą viešajame pasaulyje, tai yra, į teisę jį matyti ir būti jame matomi, kalbėti ir būti išgirsti - emancipacija buvo nedorybė ir išdavystė vaikų atveju, kurie vis dar yra tokioje fazėje, kur paprasčiausias gyvenimas ir augimas persveria asmenybės faktorių. Juo labiau šiuolaikinė visuomenė nutrina skirtumą tarp to, kas privatu ir kas vieša, tarp to, kas gali tarpti tik slaptybėje ir ką reikalinga parodyti visiems, apšviečiant ryškia viešojo pasaulio šviesa, juo labiau tarp privačios ir viešosios srities ji įterpia socialinę sritį, kurioje privatumas tampa viešuma ir *vice versa*, tuo labiau ji apsunkina vaikų gyvenimą, kuriems iš prigimties reikalingas slaptybės saugumas, kad jie galėtų bręsti netrikdomi.

Kad ir kokie būtų rimti šie vitalinio augimo sąlygų pažeidimai, neabejotinai tikra tai, kad jie buvo visai netyčiniai; viso šiuolaikinio auklėjimo svarbiausias tikslas buvo vaiko gerovė. Tai, žinoma, buvo ne mažiau teisinga, net jei ne visada pavykdavo užtikrinti vaiko gerovę tokiu būdu, kaip tikėtasi. Visai padėtis kitokia ten, kur auklėjimo uždaviniai nukreipti ne į vaiką, o į jaunuolį, naujai atėjusįjį ir svetimąjį, atsiradusį jau egzistuojančiame pasaulyje, kurio jis nepažįsta. Už šiuos uždavinius pirmiausia, nors ne išskirtinai, atsakingos mokyklos; jos turi rūpintis mokymu ir mokymusi; nesėkmė šioje srityje yra opiausias klausimas nūdienos Amerikoje. Kokia jo esmė?

Paprastai vaikas pirmąkart įvedamas į pasaulį mokykloje, o mokykla jokiu būdu nėra pasaulis ir neturi pretenduoti

tokia būti; veikiau tai yra institutas, kurį mes įterpiame tarp privačios namų srities ir pasaulio, kad apskritai taptų galimas perėjimas iš šeimos į pasaulį. Būtina, kad šiame vyksme dalyvautų ne šeima, o valstybė, tai yra viešumos pasaulis, ir tokiu būdu vaikui mokykla atstovauja pasaulį, nors ji dar nėra tikrasis pasaulis. Žinoma, šioje auklėjimo pakopoje suaugusieji vėl prisiima atsakomybę už vaiką, bet dabar tai ne tiek atsakomybė už vitalinę augančios būtybės gerovę, kiek už tai, ką mes apskritai vadiname charakterio bruožų ir talentų vystymusi. Žvelgiant apskritai ir iš esmės, tai yra unikalumas, kiekvieną žmogų skiriantis nuo kito, savybė, dėl kurios jis yra ne tik svetimasis pasaulyje, bet ir kažkas, ko niekada nėra buvę anksčiau.

Kiek vaikas dar nesusipažinęs su pasauliu, tiek jis turi būti laipsniškai į jį įvestas; kiek jis yra naujokas, turi būti rūpinamasi, kad ši nauja būtybė, įeidama į esamą pasaulį, subręstų. Tačiau visgi šiuo atveju jaunuoliui auklėtojai atstovauja pasaulį, už kurį jie turi prisiimti atsakomybę, nors patys jo ir nesukūrė, net jei jie, slapčia ar atvirai, norėtų, kad pasaulis būtų kitoks negu yra. Ši atsakomybė auklėtojams nėra primesta nepagrįstai, ji kyla iš to, kad suaugusieji įveda jaunuolį į nuolat besikeičiantį pasaulį. Kiekvienas, kuris atsisako prisiimti bendrą atsakomybę už pasaulį, neprivalėtų turėti vaikų ir jam neturėtų būti leidžiama prisidėti prie jų auklėjimo.

Auklėjime ši atsakomybė už pasaulį įgauna autoriteto formą. Auklėtojo autoritetas ir mokytojo kvalifikacijos nėra tas pats dalykas. Nors tam tikra kvalifikacija autoritetui būtina, pati aukščiausia kvalifikacija niekada negali savaime sukurti autoriteto. Mokytojo kvalifikacija pasireiškia tuo, kad jis pažįsta pasaulį ir sugeba jį paaiškinti kitiems, o jo autoritetą grindžia tai, kad jis prisiima atsakomybę už pasaulį. Vaikui jis yra tarsi koks visų suaugusiųjų pasaulio gyvento-

jų atstovas, nurodantis detales ir sakantis vaikui: štai mūsų pasaulis.

Mes visi žinome, kokioje padėtyje šiandien yra autoritetas. Kad ir kaip būtų žiūrima į šią problemą, akivaizdu, kad viešajame ir politiniame gyvenime autoritetas arba išvis neatlieka jokio vaidmens - juk prievarta ir teroras, vykdyti totalitarinėse šalyse, žinoma, neturi nieko bendra su autoritetu - arba, geriausiu atveju, atlieka labai ginčytiną vaidmenį. Tačiau tai iš esmės reiškia, jog žmonės nenori, kad kas nors imtųsi atsakomybės už visa kita ar kam nors patikėti tokią atsakomybę; juk ten, kur tik būta autoriteto, jis buvo susietas su atsakomybe už padėtį pasaulyje. Jei autoritetą pašaliname iš politinio ir viešojo gyvenimo, tai gali reikšti, kad nuo tos akimirkos atsakomybės už padėtį pasaulyje turi būti reikalaujama iš kiekvieno. Bet kartu tai gali reikšti, kad pasaulio keliami reikalavimai ir jo tvarkos poreikiai sąmoningai ar nesąmoningai atmetami; atsisakoma bet kokios atsakomybės už pasaulį, ne tik atsakomybės įsakinėti, bet ir atsakomybės paklusti įsakymams. Neabejotina, kad nūdien prarandant autoritetą reikšmingos abi intencijos, dažnai veikusios kartu ir neatskiriamai susijusios.

Priešingai, auklėjime tokios dviprasmybės šiandieninio autoriteto praradimo atžvilgiu gali ir nebūti. Vaikai negali nusimesti auklėtojų autoriteto, tarsi juos slėgtų suaugusiųjų daugumos priespauda - nors net šis absurdas traktuoti vaikus kaip engiamą mažumą, kurią reikia išlaisvinti, iš tikrųjų pasitaikydavo šiuolaikinėje auklėjimo praktikoje. Autoritetą atmetė suaugusieji, o tai gali reikšti tik vieną dalyką: kad suaugusieji atsisako imtis atsakomybės už pasaulį, į kurį jie atvedė vaikus.

Žinoma, esama ryšio tarp autoriteto praradimo viešajame bei politiniame gyvenime ir jo praradimo privačioje ikipolitinėje šeimos bei mokyklos srityje. Kuo radikaliau nebepa-

sitikima autoritetu viešumos srityje, tuo didesnė tikimybė, kad privati sritis neliks nepažeista. Būtent šis papildomas ir veikiausiai lemtingas faktas lemia tai, kad nuo neatmenamų laikų mūsų politinės minties tradicijoje tėvų autoritetą vaikams, mokytojų autoritetą mokiniams esame įpratę laikyti modeliu, pagal kurį suvokiamas politinis autoritetas. Kaip tik šis modelis, atsiradęs Platono ir Aristotelio laikais, autoriteto sąvoką politikoje daro ypač dviprasmišką. Visų pirma jis grindžiamas tokiu pranašumu, kurio niekada negali būti tarp suaugusiųjų ir kuris, žmogiškojo orumo požiūriu, niekada neturi egzistuoti. Kita vertus, orientuotas į inkubatoriaus modelį, jis pagrįstas vien laikinu pranašumu ir todėl tampa prieštaringas, jei tik taikomas tokiems santykiams, kurie iš esmės nėra laikini - tokie yra valdovų ir pavaldinių santykiai. Taigi dalyko esmė - tai yra, tiek dabartinės autoriteto krizės esmė, tiek mūsų tradicinės politinės minties esmė - yra tai, kad autoriteto praradimas, prasidėjęs politikos srityje, turėtų baigtis jo praradimu privačioje srityje; ir nesama jokio atsitiktinumo, kad ten, kur pirmiausia buvo sugriautas politinis autoritetas, tai yra Amerikoje, turėtų būti labiausiai jaučiama šiuolaikinė auklėjimo krizė.

Faktiškai vargu ar galima rasti radikalesnę autoriteto praradimo išraišką už to praradimo įsiveržimą į ikipolitinę sritį, kur, kaip atrodo, autoritetą diktuoja pati gamta ir kur jis nepriklauso nuo visokiausių istorinių permainų bei politinių aplinkybių. Kita vertus, šiuolaikinis žmogus negali rasti aiškesnės savo nepasitenkinimo pasauliu ir pasibjaurėjimo esama dalykų padėtimi išraiškos už atsisakymą imtis atsakomybės už savo vaikus. Padėtis tokia, tarsi tėvai kasdien šnekėtų: "Šiame pasaulyje net mes nesijaučiame saugūs; kaip jame elgtis, ką žinoti, kokius įgūdžius įgyti - visa tai mums irgi yra paslaptis. Tu privalai stengtis padaryti viską, ką gali, šiaip ar taip, neturi teisės reikalauti iš mūsų

ataskaitos. Mes nusiplauname rankas, mes nekalti dėl tavęs."

Žinoma, toks požiūris neturi nieko bendra su tuo naujos pasaulio tvarkos - *Novus Ordo Seclorum* - troškimu, kuris kadaise įkvėpė Ameriką; veikiau tai tas šiuolaikinio susvetimėjimo su pasauliu simptomas, kurį galima matyti visur, tačiau kuris ypač radikaliai ir desperatiškai pasirodo masių visuomenėje. Teisinga, kad šiuolaikiniai auklėjimo eksperimentai, ir ne tik Amerikoje, priėmė labai revoliucingas pozas, ir tai tam tikru mastu apsunkino galimybę aiškiai suvokti situaciją ir šiek tiek lėmė į klausimo aptarimą įsismelkusią painiavą; juk egzistuoja tokios elgsenos priešingybė - neabejotinas faktas, kad tol, kol Amerika buvo išties įkvėpta tos dvasios, ji niekada nesvajojo naująją tvarką pradėti nuo auklėjimo, o, priešingai, auklėjimo dalykuose liko konservatyvi.

Kad išvengtume nesusipratimo: man atrodo, kad konservatizmo, išsaugojimo prasme, ta pati esmė, kaip ir auklėjamosios veiklos, kurios uždavinys visada yra kažką puoselėti ir apsaugoti - vaiką apsaugoti nuo pasaulio, pasaulį nuo vaiko, nauja nuo seno, sena nuo naujo. Net tokiu būdu prisiimama sąmoninga atsakomybė už pasaulį, be abejo, implikuoja konservatyvią nuostatą. Bet tai tinka tik auklėjimo sričiai ar veikiau santykiams tarp suaugusiųjų ir vaikų, o ne politikos sričiai, kur mes veikiame kartu su suaugusiais ir sau lygiais. Ši konservatyvi nuostata - pasaulį priimti tokį, koks jis yra, ir siekianti tik išsaugoti *status quo* - politikoje gali atvesti tik prie destrukcijos, nes pasaulis, visuma ir detalėmis, neatšaukiamai pavaldus griaunamajai laiko galiai, jeigu žmonės neapsisprendžia įsikišti, pakeisti, sukurti tai, kas nauja. Hamleto žodžiai "Sugverusi gadynė! Ir, deja, / Aš gimęs tam, kad pataisyčiau ją"* daugiau ar mažiau tinka

* Cituojama iš *Hamleto* / Vertė A. Churginas // Viljamas Šekspyras. Dramos, sonetai. - Vilnius: Vaga, 1986. - P. 362.

kiekvienai naujai kartai, nors nuo mūsų amžiaus pradžios jie galbūt tapo įtikinamesni nei anksčiau.

Iš esmės mes visada auklėjame pasauliui, kuris subyrėjęs ar pradeda byrėti, nes tokia yra pamatinė žmogaus situacija, kurioje pasaulį kuria mirtingųjų rankos, kad trumpą laiką jis taptų mirtingojo namais. Kadangi pasaulis sukurtas mirtingųjų, jis nusidėvi, o kadangi jame nuolat keičiasi gyventojai, jam iškyla pavojus tapti tokiam pat mirtingam kaip ir jie. Kad pasaulis būtų apsaugotas nuo jo kūrėjų ir gyventojų mirtingumo, jis turi būti nuolat atnaujinamas. Problema yra paprasčiausiai auklėti taip, kad visada išliktų reali galimybė atstatyti, nors, žinoma, ji niekada negali būti garantuota. Savo viltį mes visada dedame į naujokus, kuriuos duoda kiekviena karta; bet kaip tik todėl, kad savo viltį galime grįsti būtent tuo, mes sugriauname viską, jei tik naujumą bandome kontroliuoti taip, kad mes, senieji, galėtume jam diktuoti, kaip jis turi atrodyti. Kaip tik dėl to, kas kiekviename vaike yra nauja ir revoliucinga, auklėjimas turi likti konservatyvus; jis turi apsaugoti tą naujumą ir jį, kaip naują dalyką, įvesti į pasaulį, kuris, kad ir kokie būtų revoliucingi jo veiksmai, ateinančiai kartai, visada yra persenęs ir beveik sugriuvęs.

IV

TIKRASIS sunkumas, susijęs su šiuolaikiniu auklėjimu, yra tas, kad, nežiūrint visų madingų šnekų apie naująjį konservatizmą, netgi tą konservatizmo ir sergstinčios nuostatos minimumą, be kurios auklėjimas paprasčiausiai neįmanomas, mūsų laikais nepaprastai sunku išsaugoti. Esama labai rimtų šito priežasčių. Autoriteto krizė auklėjimo srityje kuo glaudžiausiai susijusi su tradicijos krize, tai yra, su mūsų požiūrio į praeitį krize. Šį šiuolaikinės krizės aspektą ypač sunku pakelti

auklėtojui, nes jo uždavinys yra įsiterpti tarp seno ir naujo, todėl pati profesija iš jo reikalauja nepaprastos pagarbos praeičiai. Per ilgus amžius, tai yra per bendrą romėnų-krikščionių civilizacijos laikotarpį, jam nereikėjo įsisamoninti šios ypatingos savybės, nes pagarba praeičiai buvo esminė romėniško mentaliteto dalis ir krikščionybė to nepakeitė ir neatsisakė, o paprasčiausiai perkėlė ant kitų pamatų.

Romėniškajam požiūriui (nors to jokiu būdu negalima pasakyti apie kiekvieną civilizaciją ar net Vakarų tradiciją kaip visumą) buvo esminga praeitį *qua* praeitį įsisamoninti kaip modelį, protėvius palikuonims bet kuriuo atveju laikyti sektinais pavyzdžiais; tikėti, kad visa, kas didu, glūdi praeityje, ir visa tai todėl, kad pavyzdinis žmogaus amžius yra senatvė, kad senas žmogus, kadangi jis beveik protėvis, gali būti gyvenimo pavyzdžiu. Visa tai prieštarauja ne tik mūsų pasauliui ir moderniajai epochai nuo pat Renesanso, bet, pavyzdžiui, ir graikų požiūriui į gyvenimą. Goethe, išsitardamas, kad senėjimas yra "laipsniškas atsiribojimas nuo regimybių pasaulio", šnekėjo graikų dvasia, kuriems būtis ir regimybė sutampa. Romėniškasis požiūris būtų tas, kad kaip tik sendamas ir pamažu pasitraukdamas iš mirtingųjų bendruomenės žmogus pasiekia būdingiausią praeities formą, nors regimybių pasaulio atžvilgiu jis esti beišnykstantis; juk tik dabar jis gali pasiekti tokią egzistenciją, kai jis bus autoritetas kitiems.

Patikimai remiantis tokia tradicija, kur auklėjimas atliko politinę funkciją (ir tai buvo išskirtinis atvejis), išties palyginti lengva teisingai elgtis auklėjimo reikaluose, net nesusimąstant, kas daroma iš tikrųjų; juk ypatingas auklėjimo principo etosas taip puikiai derinasi su visuomenės kaip visumos pamatiniais etiniais moraliniais įsitikinimais. Auklėti, tariant Polibijo žodžiais, paprasčiausiai reiškė "leisti tau pamatyti, kad esi visai vertas savo protėvių" ir šiame reikale auklėto-

jas gali būti "lygus varžovas" ir "bendradarbis", nes jis irgi, tik kitame lygmenyje, ėjo per gyvenimą, neatplėšdamas akių nuo praeities. Šiuo atveju bendrystė ir autoritetas išties buvo dvi to paties dalyko pusės, o mokytojo autoritetas buvo tvirtai pagrįstas viską aprėpiančiu pačios praeities autoritetu. Bet šiandien mūsų padėtis kitokia; ir nėra prasmės elgtis taip, tarsi mes tik atsitiktinai nukrypome nuo teisingo kelio ir bet kurią akimirką galime į jį grįžti. Tai reiškia, kad ten, kur šiuolaikinį pasaulį ištiko krizė, neįmanoma paprasčiausiai eiti pirmyn ar paprasčiausiai pasukti atgal. Toks posūkis niekada nenuves kur nors kitur, o tik sugrąžins į tą pačią situaciją, iš kurios kilo krizė. Toks sugrįžimas paprasčiausiai būtų pakartotinė pastanga - nors gal ir kitokio pavidalo, kadangi nesama ribų nesąmonės galimybėms ir kaprizingoms idėjoms, kurios gali būti pateiktos kaip paskutinis mokslo žodis. Kita vertus, paprastas, nemąstantis užsispyrimas, nesvarbu, ar jis stumtų toliau į krizę, ar pasitenkintų rutina, noriai tikinčia, kad krizė neapims tam tikros gyvenimo srities, gali atvesti tik prie žūties, nes ir jį pagraužia laikas; tiksliau pasakius, jis gali tik padidinti tą susvetimėjimą su pasauliu, kuris mums gresia iš visų pusių. Apmąstydami auklėjimo principus, privalome atsižvelgti į šį susvetimėjimo su pasauliu procesą; galima net tarti, kad čia mes galbūt susiduriame su savaiminiu procesu, jei tik neužmirštame, kad žmogaus mintis ir veikla įstengia tokį procesą nutraukti ir sustabdyti.

Auklėjimo problemą šiuolaikiniame pasaulyje nulėmė tai, kad dėl pačios savo esmės auklėjimas negali atmesti nei autoriteto, nei tradicijos, o kartu turi skleistis tokiame pasaulyje, kuris nei struktūrinamas autoriteto, nei palaikomas tradicijos. O tai reiškia, kad visi mes, kadangi gyvename tame pačiame pasaulyje kartu su savo vaikais ir jaunuomene, turime žiūrėti į juos visai kitaip, nei žiūrime vienas į kitą.

Auklėjimo sritį mes privalome ryžtingai atskirti nuo kitų sričių, ir pirmiausia nuo viešojo, politinio gyvenimo srities, kad tik jai galėtume pritaikyti autoriteto idėją ir įdiegti tokį požiūrį į praeitį, kuris tinka jai, bet neturi visuotinės reikšmės ir nepretenduoja būti visuotinai pripažintas suaugusiųjų pasaulyje.

Pirmasis praktinis šito padarinys būtų aiškus supratimas, kad mokykla turi mokyti vaikus, koks yra pasaulis, o ne dėstyti jiems gyvenimo meną. Kadangi pasaulis yra senas, visada senesnis už juos pačius, mokymas neišvengiamai atsisuka į praeitį, nepriklausomai nuo to, kiek laiko gyvenantys praleis dabartyje. Antra, riba, skirianti vaikus ir suaugusiuosius, turėtų parodyti, kad negalima nei auklėti suaugusiųjų, nei elgtis su vaikais taip, tarsi jie būtų suaugę; tačiau negalima leisti, kad ši riba pavirstų siena, vaikus skirianti nuo suaugusiųjų bendruomenės, tarsi jie negyventų tame pačiame pasaulyje ir tarsi vaikystė būtų autonomiška žmogaus būsena, paklūstanti saviems įstatymams. Kur riba tarp vaikystės ir brandos nutrinama, negalima kaskart nustatyti remiantis bendra taisykle; ji dažnai kinta pagal amžių, priklausomai nuo šalies, nuo civilizacijos ir nuo individo. Bet auklėjimas, skirtingai nei mokymas, privalo turėti prognozuojamą tikslą. Mūsų civilizacijoje šis tikslas galbūt sutampa su koledže, o ne aukštojoje mokykloje gaunamu išsilavinimu, nes profesinis mokymas universitetuose ar technikos mokyklose, nors jis visada turi kažką bendra su auklėjimu, savaime vis dėlto yra specializuotas. Juo siekiama jauną asmenį įvesti ne į pasaulį kaip visumą, o veikiau į atskirą, ribotą jo segmentą. Neįmanoma auklėti kartu nemokant, auklėjimas be mokymo išsigimsta į moralinę-emocinę retoriką. Bet visai lengva mokyti neauklėjant ir galima mokytis iki mirties, kartu netampant išsiauklėjusiu. Tačiau visa tai yra detalės, kuriomis turi rūpintis specialistai ir pedagogai.

Kas domina mus visus ir todėl negali būti atiduota pedagogikos mokslui, tai bendras ryšys tarp suaugusiųjų ir vaikų, arba, vartojant bendresnius ir tikslesnius terminus, mūsų požiūris į gimimo faktą, tai, kad mes visi atėjome į šį pasaulį pagimdyti ir kad šis pasaulis nuolat atsinaujina per gimimą. Auklėjimas yra tas taškas, kuriame mes apsisprendžiame, ar pakankamai mylime pasaulį, kad priimtume atsakomybę už jį, o tuo pačiu apsaugotume nuo žlugimo, kuris be atnaujinimo, be naujokų ir jaunuomenės atėjimo būtų neišvengiamas. Be to, auklėjimas yra tas taškas, kuriame mes nusprendžiame, ar mylime savo vaikus tiek, kad neišvarytume jų iš mūsų pasaulio, nepaliktume jų jiems patiems ir neatimtume iš jų galimybės imtis kažko nauja, kažko mūsų nenumatyto, o iš anksto parengtume juos bendro pasaulio atnaujinimo užduočiai.

Kultūros krizė: jos socialinė ir politinė reikšmė

I

Daugiau nei dešimtį metų mes buvome vis augančio intelektualų susidomėjimo santykinai nauju masinės kultūros reiškiniu liudytojai. Pats terminas aiškiai kilęs iš nedaug senesnio termino "masių visuomenė"; numatoma prielaida, lemianti visas diskusijas apie šį dalyką, yra ta, kad masinė kultūra logiškai ir neišvengiamai yra masių visuomenės kultūra. Svarbiausias faktas, susijęs su abiejų terminų istorija, yra tas, kad jei dar prieš keletą metų jie vis dar buvo vartojami su stipria pasmerkimo doze - implikuodami, kad masių visuomenė yra sugadinta visuomenės forma, o masinė kultūra yra loginis prieštaravimas - dabar juos imta gerbti, jiems skirtos nesuskaičiuojamos studijos ir tyrimo projektai, kurių svarbiausias tikslas, kaip pastebėjo Haroldas Rosenbergas, "kičui prilipdyti intelektualinį matmenį". Toks "kičo intelektualizavimas" grindžiamas tuo, kad masių visuomenė, norime mes to ar ne, linkusi likti su mumis įžvelgiamoje ateityje; todėl jos "kultūra", "populiarioji kultūra [negali] būti atiduota gyventojų masėms"[1]. Tačiau kyla klausimas, ar tai, kas būdinga masių visuomenei, būdinga ir masinei kultūrai, arba, kitaip tariant, ar ryšys tarp masių visuomenės ir kultūros bus, *mutatis mutandis*, toks pat kaip ir santykis tarp visuomenės ir kultūros, egzistavęs iki tol.

Visų pirma klausimas apie masinę kultūrą iškelia kitą,

fundamentalesnę problemą, būtent labai problemišką visuomenės ir kultūros ryšį. Pakanka prisiminti, kad visas moderniojo meno sąjūdis prasidėjo lydimas aistringo menininko maišto prieš visuomenę (o ne prieš dar neatsiskleidusią masių visuomenę), kad suprastume, koks trokštamas turėjo likti tas ankstesnis ryšys, ir taip apsisaugotume nuo daugelio masinės kultūros kritikų paviršutiniško geros ir elegantiškos Aukso amžiaus visuomenės ilgesio. Šiuo metu tas ilgesys daug labiau paplitęs Amerikoje negu Europoje. Amerika, nors net pernelyg gerai susipažinusi su barbarišku nuvorišų filisteriškumu, labai menkai pažįsta tokį pat erzinantį Europos visuomenės kultūrinį ir šviečiamąjį filisteriškumą, kai kultūra tampa snobiška vertybe, kai socialinis statusas reikalauja būti pakankamai išsiauklėjusiam, kad galėtum įvertinti kultūrą; tokios patirties stoka gali net paaiškinti, kodėl amerikiečių literatūra ir tapyba staiga pradėjo vaidinti tokį svarbų vaidmenį moderniojo meno raidoje ir kodėl jos įtaka gali būti jaučiama šalyse, kurių intelektualinis ir meninis avangardas laikėsi atvirai antiamerikietiškų nuostatų. Tačiau visa tai turėjo tuos nemalonius padarinius, kad gili panieka, kurią pats žodis "kultūra", atrodo, sukelia kaip tik jos ryškiausiems atstovams, galėjo likti nepastebėta ar nesuprasta kaip svarbus simptomas.

Tačiau nepriklausomai nuo to, ar kokia nors konkreti šalis iš tikrųjų perėjo visas visuomenės vystymosi fazes nuo moderniosios epochos pradžios, masių visuomenė aiškiai pasirodė tada, kai "gyventojų masė buvo įtraukta į visuomenę"[2]. O kadangi visuomenė, kaip "gera visuomenė", apėmė tuos gyventojų sluoksnius, kurie disponavo ne tik turtu, bet ir laisvalaikiu, tai yra laiku, skiriamu "kultūrai", masių visuomenė iš tikrųjų ženklina naują situaciją, kai gyventojų masė yra tiek išlaisvinta nuo fiziškai sekinančio darbo naštos, kad ji irgi turi pakankamai laisvo laiko "kultūrai". Taigi masių

visuomenė ir masinė kultūra, atrodo, yra tarpusavyje susiję reiškiniai, bet jų bendras vardiklis yra ne masė, o veikiau tokia visuomenė, į kurią buvo įtrauktos ir masės. Tiek istoriniu, tiek konceptualiu požiūriu masių visuomenę pranoko visuomenė, ir "visuomenė" nėra bendresnis terminas negu "masių visuomenė"; ji irgi gali būti datuojama ir aprašoma istoriškai; žinoma, ji senesnė už masių visuomenę, bet ne senesnė už moderniąją epochą. Faktiškai visi bruožai, kuriuos minios psichologija dabar atrado masės žmoguje: jo vienišumą - o vienišumas nėra nei izoliacija, nei vienatvė nepriklausanti nuo jo prisitaikomumo; jo sugebėjimą vartoti, susijusį su nesugebėjimu spręsti ar net skirti; visų pirma jo egocentrizmą ir tą lemtingą susvetimėjimą su pasauliu, kuris nuo Rousseau klaidingai laikomas susvetimėjimu su savimi, - visi tie bruožai pirmiausia pasirodė "geroje visuomenėje", kur, kalbant kiekybiškai, nebuvo masių problemos.

"Gera visuomenė", kiek ji mums pažįstama nuo XVII ir XIX amžiaus, veikiausiai kilusi iš absoliutizmo epochos Europos dvarų, ypač iš Liudviko XIV dvariškių. Šis karalius labai gerai žinojo, kaip susilpninti Prancūzijos kilmingųjų politinę įtaką, juos paprasčiausiai suburdamas Versalyje, paversdamas dvariškiais ir priversdamas pramogauti, regzti intrigas ir domėtis plepalais toje nesibaigiančioje puotoje. Todėl tikrosios romano, visiškai naujos meno formos, ištakos glūdi ne tiek avantiūristų ir riterių nuotykių romanuose, kiek Saint Simono *Mémoires*, ir pats šis romanas aiškiai užbėgo už akių socialiniams mokslams ir psichologijai, vis dar tyrinėjantiems konfliktus tarp "visuomenės" ir "individo". Tikrasis šiuolaikinio masės žmogaus pirmtakas yra individas, apibūdintas ir net atrastas tų, kurie, kaip Rousseau XVIII amžiuje ar Johnas Stuartas Millas XIX amžiuje, atvirai sukilo prieš visuomenę. Nuo to laiko konfliktas tarp visuomenės ir individų nuolat pasikartodavo ir tikrovėje, ir beletristikoje;

modernus ir jau nebe toks modernus individas yra neatskiriama dalis visuomenės, nuo kurios jis atkakliai gina savo teises ir kuri visada atima iš jo tai, kas jame geriausia.

Tačiau, žvelgiant į individo padėtį, tarp ankstesniųjų visuomenės fazių ir masių visuomenės esama svarbaus skirtumo. Kol pati visuomenė susivedė į tam tikras gyventojų klases, individo galimybės atsilaikyti prieš jos spaudimą buvo pakankamai didelės; jas lėmė tai, kad gyventojų masėje egzistavo kitas nevisuomeninis stratas, į kurį galėjo pabėgti individas, ir viena iš priežasčių, dėl kurios tie individai baigdavo įsijungimu į revoliucines partijas, buvo ta, kad žmonėse, išstumtuose iš visuomenės, jie surasdavo tam tikrų žmogiškumo bruožų, išnykusių visuomenėje. Šitai irgi išreiškė romanas gerai žinomais darbininkų ir proletarų šlovinimais, bet ir subtiliau, vaidmeniu, priskiriamu homoseksualams (pavyzdžiui, Proustas) ir žydams, tai yra grupėms, kurių visuomenė iki galo niekada neabsorbavo. Tas faktas, kad XIX ir XX amžiaus revoliucinis polėkis buvo daug įnirtingiau nukreiptas ne prieš valstybes ir valdžias, o prieš visuomenę, aiškintinas ne tik tuo, kad socialinis klausimas vyravo dvejopa - skurdo ir eksploatacijos prasme. Pakanka perskaityti Prancūzijos revoliucijos istoriją ir prisiminti, kiek pačios *le peuple* sąvokos niuansai buvo nulemti "širdies" pasipiktinimo - kaip būtų galėjęs pasakyti Rousseau ir net Robespierre'as - salonų sugedimu ir veidmainyste, ir tik tada suprasime tikrąjį visuomenės vaidmenį XIX amžiuje. Didelę masių visuomenėje gyvenančių individų nevilties dalį nulėmė tai, kad tie pabėgimo kanalai dabar uždaryti, nes visuomenė įtraukė visus gyventojų sluoksnius.

Tačiau čia mūsų nedomina konfliktas tarp individo ir visuomenės, nors vertėtų pastebėti, kad paskutinis individas, išlikęs masių visuomenėje, yra menininkas. Mūsų dėmesys kultūrai, ar veikiau tam, kas nutinka kultūrai esant skirtin-

goms sąlygoms visuomenėje ir masių viusomenėje, todėl ir mūsų dėmesys menininkui nukreiptas ne tiek į jo subjektyvų individualizmą, kiek į faktą, kad galiausiai jis yra tikrasis kūrėjas dalykų, kuriuos kiekviena civilizacija palieka kaip ją įkvėpusios dvasios kvintesenciją ir ilgalaikį liudijimą. Kad tik aukščiausių kultūros objektų, tai yra meno kūrinių, kūrėjai turi atsigręžti prieš visuomenę, kad visa moderniojo meno raida - kuri kartu su mokslo raida galbūt bus laikoma didžiausiu mūsų amžiaus laimėjimu - turėjo prasidėti nuo tokio priešiškumo visuomenei ir toliau likti jai priešiška, tai parodo egzistuojant antagonizmą tarp visuomenės ir kultūros, atsiradusį anksčiau už masių visuomenę.

Skirtingai nei politiko revoliucionieriaus, menininko iššūkis visuomenei labai anksti, XIX amžiaus viduryje, buvo apibendrintas vienu žodžiu, kurį nuo to kartojo ir iš naujo interpretavo viena karta po kitos. Tas žodis yra "filisteriškumas". Jo ištakos, ne ką senesnės už jo specifinę vartoseną, nėra labai svarbios; pirmiausia jis atsirado vokiečių studentų slenge nusakyti skirtumui tarp studentų ir miestiečių, tačiau biblinė asociacija jau reiškė dėl gausumo pranašesnį priešą, į kurio rankas galima pakliūti. Pirmąkart pavartotas kaip terminas - mano galva, vokiečių rašytojo Clemenso von Brentano, parašiusio satyrą apie filisterį *bevor, in und nach der Geschichte* - jis reiškė mąstyseną, viską vertinančią tiesiogine nauda ir "materialinėmis vertybėmis" ir todėl abejingą tokiems nenaudingiems dalykams bei užsiėmimams, kuriuos implikuoja kultūra ir menas. Visa tai gerai pažįstama net šiandien, ir neprošal pastebėti, kad ankstyvajame Brentano pamflete jau galima rasti tokius populiarius dabarties slengo žodžius kaip "atgyvena".

Jei esmė glūdėtų čia, jei svarbiausias priekaištas visuomenei būtų nukreiptas prieš jos nekultūringumą ir abejingumą menui, mūsų aptarinėjamas reiškinys būtų žymiai paprastes-

nis negu iš tikrųjų; tuo pačiu būtų nesuprantama, kodėl modernusis menas sukilo prieš "kultūrą", užuot paprasčiausiai ir atvirai grumęsis dėl savųjų "kultūrinių" interesų. Esmė ta, kad įkandin tokio "filisteriškumo", kuris paprasčiausiai reiškėsi "nekultūringumu" ir banalybe, labai greitai atsirado kitas sąjūdis, kai, priešingai, visuomenė pradėjo pernelyg domėtis visomis tomis vadinamosiomis kultūrinėmis vertybėmis. Visuomenė pradėjo "monopolizuoti" kultūrą savo tikslams, tokiems kaip socialinė padėtis ir socialinis statusas. Šis dalykas labai susijęs su žema socialine padėtimi, užimta Europos viduriniųjų klasių, kurios - kai jau turėjo pakankamai turto ir laisvalaikio - įsivėlė į sunkią kovą su aristokratija ir jos panieka vulgariam pinigų darymui. Šioje kovoje dėl socialinės padėties kultūra pradėjo vaidinti nepaprastą vaidmenį kaip vienas iš ginklų, gal ir ne pačių tinkamiausių, padedančių iškilti socialiniu požiūriu ir "išsiauklėti" tam, kad iš žemesniųjų sričių, kur tariamai skleidėsi realybė, išsiveržtum į aukštesnes, nerealias sritis, kur tariamai dominavo grožis ir dvasingumas. Šis bėgimas nuo realybės pasitelkus meną ir kultūrą yra svarbus ne tik dėl to, kad kultūringo ir išsilavinusio filisterio fizionomijai jis suteikė būdingiausius bruožus, bet ir dėl to, kad veikiausiai tai buvo veiksnys, nulėmęs menininkų maištą prieš savo naujuosius patronus; jie užuodė pavojų būti išstumti iš tikrovės į rafinuotą plepalų sritį, kur visa, ką jie darė, prarastų prasmę. Kažkas įtartina, jei tave pripažįsta visuomenė, tapusi tokia "mandagi", kad, pavyzdžiui, bulvių maro Airijoje metu ji nenorėjo žemintis ar susiliesti su tokia nemalonia tikrove net normaliai vartodama šį žodį, o visų valgomą daržovę vadindavo "tas šakniavaisis". Šis anekdotas yra tarsi koks kultūrfilisterio apibrėžimo gemalas.[3]

Be abejonės, ant kortos čia pastatyta daug daugiau negu psichologinė menininko būsena; iškyla grėsmė objektyvia-

jam kultūros pasauliui, kuris, kadangi apima apčiuopiamus daiktus - knygas ir paveikslus, pastatus ir muziką, - kartu apima ir liudija visą žinomą šalių, tautų ir pagaliau žmonijos praeitį. Vienintelis nesocialinis ir autentiškas šių specifiškai kultūrinių daiktų vertinimo kriterijus yra jų santykinė išliekamybė ir net galimas nemirtingumas. Tik tai, kas truks per amžius, galutinai gali pretenduoti būti kultūros objektas. Esmė ta, kad kai nemirtingi praeities kūriniai tampa rafinuoto socialinio bei individualaus vertinimo objektais ir su tuo susijusio statuso ženklais, jie praranda savo svarbiausią ir paprasčiausią savybę, kurios esmė skaitytoją ar žiūrovą pagauti ir vesti per šimtmečius. Pats žodis "kultūra" tapo įtartinas, kad jis kreipė į tą "tobulumo siekį", kuris Matthew Arnoldui sutapo su "saldybės ir šviesos siekiu". Kai didieji meno kūriniai tarnauja savišvietos ar savęs tobulinimo tikslams, jais piktnaudžiaujama ne mažiau negu tada, kai jie tarnauja kokiems nors kitiems tikslams; gali būti naudinga ir prasminga žiūrėti į paveikslą, kad pagilintum atitinkamos epochos pažinimą, kaip naudinga ir prasminga paveikslą panaudoti uždengti skylei sienoje. Abiem atvejais meno objektas panaudojamas antraeiliams tikslams. Viskas gerai, kol suvokiama, kad toks panaudojimas, prasmingas ar ne, nėra tinkamas bendravimas su menu. Išlavinto filisterio bėda buvo ne ta, kad jis skaitė klasiką, o ta, kad tai daryti jį skatino antraeilis savęs tobulinimo motyvas, ir jis visai nesuvokė to fakto, kad Shakespeare'as ar Platonas jam gali pasakyti dalykų, daug svarbesnių už saviauklos receptus; bėda buvo ta, jog jis iškeliavo į "grynosios poezijos" sritį, kad iš savo gyvenimo pašalintų tikrovę - pavyzdžiui, tokius "proziškus" dalykus kaip bulvių maras - ar žvelgtų į ją tik per "saldybės ir šviesos" šydą.

Mums visiems pažįstami tokio požiūrio įkvėpti ir išmaitinti apgailėtini meno produktai, trumpai tariant, XIX

amžiaus kičas, kurio šitokia istoriškai įdomi formos ir stiliaus pagavos stoka glaudžiai susijusi su tuo, kad menas buvo atskirtas nuo tikrovės. Stebinantis kūrybinių menų atgimimas mūsų amžiuje ir galbūt ne toks aiškus, tačiau ne mažiau realus praeities didybės atgaivinimas pradėjo reikštis tada, kai elegantiška visuomenė prarado kultūros monopolį kartu su savo vyraujančia padėtimi visuomenėje. Kas vyko anksčiau ir, žinoma, tam tikru laipsniu vyko toliau, net atsiradus moderniajam menui, iš tikrųjų buvo kultūros irimas, kurio "amžinieji paminklai" yra neoklasicistinės, neogotinės, neorenesansinės struktūros, paplitusios visoje Europoje. Taip irdama kultūra, net labiau nei kiti dalykai, tapo tuo, ką tik tuo metu žmonės pradėjo vadinti "vertybe", tai yra socialine preke, kuri gali cirkuliuoti, būti įkainojama ir keičiama į visokiausias kitos rūšies vertybes, socialines ir individualias.

Kitaip tariant, kultūros objektai iš pradžių buvo objektai, filisterio niekinami kaip nenaudingi, o po to kultūrfilisteris griebė juos kaip valiutą, už kurią jis nusipirkdavo aukštesnę padėtį visuomenėje ar įsigydavo aukštesnį savigarbos laipsnį - aukštesnį, nei, jo paties nuomone, jis nusipelnė savo prigimtimi ar gimimu. Šiame procese kultūrinės vertybės buvo traktuojamos kaip ir bet kokios kitos vertybės; jos buvo tai, kas visada buvo vertybės, mainomosios vertės; ir eidamos iš rankų į rankas jos buvo nudėvimos kaip senos monetos. Jos prarado savybę, pirmapradiškai būdingą visiems kultūros daiktams, savybę, kurios dėka prikaustomas mūsų dėmesys ir mes susijaudiname. Kai taip atsitiko, žmonės pradėjo kalbėti apie "vertybių nuvertėjimą", o visas procesas pasibaigė "vertybių išpardavimu" (*Ausverkauf der Werte*) trečiajame ir ketvirtajame dešimtmetyje Vokietijoje, penktajame ir šeštajame dešimtmetyje Prancūzijoje, kur buvo kartu pardavinėjamos kultūrinės ir moralinės "vertybės".

Nuo to laiko kultūrinis filisterizmas Europoje išnyko ir nors "vertybių išpardavime" galima įžvelgti melancholišką didžiosios Vakarų tradicijos pabaigą, vis dar neaišku, ar didžiuosius praeities autorius atrasti be kokios nors tradicijos pagalbos sunkiau, negu juos ištraukti iš kultūrinio filisterizmo šlamšto. O uždavinys išsaugoti praeitį nesiremiant tradicija, dažnai net priešinantis normoms bei interpretacijoms, yra tas pats visai Vakarų civilizacijai. Intelektualiniu, bet ne socialiniu, požiūriu Amerikos ir Europos padėtis yra tokia pati: tradicijos gija nutrūkusi ir mes patys turime atrasti praeitį - tai yra jos autorius skaityti taip, tarsi niekas iki mūsų jų nebūtų skaitęs. Sprendžiant šį uždavinį masių visuomenė mums trukdo daug mažiau negu gera ir išsilavinusi visuomenė, ir aš įtariu, kad toks skaitymas XIX amžiaus Amerikoje nebuvo retenybė kaip tik dėl to, kad ši šalis vis dar buvo tie "nepajudinti plėšiniai", nuo kurių bandė pabėgti tiek daug Amerikos menininkų ir rašytojų. Tai, kad nuo Whitmano ir Melville'o laikų Amerikos beletristika ir poezija taip suvešėjo, surasdama save, gali kažkaip su tuo sietis. Išties būtų blogai, jei be masinės kultūros ir masių visuomenės dilemų bei nesąmonių atsirastų iliuziškos ir tuščios, ne geresnės, bet truputį senamadiškesnės reikalų padėties ilgesys.

Galbūt pagrindinis skirtumas tarp visuomenės ir masių visuomenės yra tas, kad visuomenė siekė kultūros, kultūros daiktus įvertino ir nuvertino kaip socialines prekes, juos naudojo ir jais piknaudžiavo savo egoistiniais tikslais, bet jų "nevartojo". Net labiausiai nudėvėtais pavidalais tie daiktai liko daiktai, išsaugoję tam tikrą objektyvumą; jie suiro, kol tapo panašūs į akmenų krūvą, bet jie nedingo. Priešingai, masių visuomenė geidžia ne kultūros, o pramogų, ir prekės, siūlomos pramogų industrijos, visuomenės išties vartojamos taip pat, kaip ir kitokios plataus vartojimo prekės. Produktai reikalingi pramogai, tarnauja visuomenės gyvybiniam pro-

cesui, nors jie ir gali nebūti tokie gyvybiškai reikalingi kaip duona ir mėsa. Jie skirti, kaip sakoma, užmušti laikui, o tuščias laikas, kuris užmušinėjamas, nėra laisvalaikis, tai yra, tiksliai pasakius - laikas, kai mes esame *laisvi* nuo visų rūpesčių ir veiklos formų, kylančių iš gyvybinio proceso poreikių ir todėl išlaisvinti pasauliui ir jo kultūrai; veikiau tai yra likęs laikas, savo prigimtimi irgi biologinis, laikas, likęs po to, kai darbui ir miegui jau atiduota tai, kas jiems priklauso. Tuščias laikas, kurį, kaip manoma, turi užpildyti pramogos, yra protarpis biologiškai nulemtame darbo cikle - "žmogaus metabolizme su gamta", kaip sakydavo Marxas.

Šiuolaikinėmis sąlygomis šis protarpis nuolat didėja; vis daugiau ir daugiau laisvo laiko, kuris turi būti užpildytas pramogomis, bet šis nepaprastas tuščio laiko padidėjimas nekeičia laiko prigimties. Pramogos, kaip darbas ir miegas, yra neatskiriama biologinio gyvenimo proceso dalis. O biologinis gyvenimas, dirbant ar ilsintis, vartojant ar pasyviai linksminantis, visada yra metabolizmas, besimaitinantis daiktais, juos rydamas. Prekės, siūlomos pramogų industrijos, nėra "daiktai", kultūros objektai, kurių pranašumas matuojamas jų sugebėjimu atsilaikyti prieš gyvenimo procesą ir tapti nuolatiniais pasaulio priedėliais, ir jų nederėtų vertinti pagal tokias normas; jos nėra ir vertybės, egzistuojančios tam, kad būtų naudojamos ir mainomos; jos yra plataus vartojimo prekės, pasmerktos sunaudojimui, kaip ir bet kokios kitos plataus vartojimo prekės.

Panis et circenses tikrai susiję; abu reikalingi gyvenimui, jo išsaugojimui ir regeneravimui, ir abu dingsta gyvybinio proceso vyksme - tai yra, abu turi būti gaminami ir siūlomi iš naujo, kol šis procesas apskritai nepasibaigia. Normos, pagal kurias abu turėtų būti vertinami, yra šviežumas ir naujumas, ir tas mastas, kuriuo šiomis normomis mes šiandien naudojamės, vertindami ir kultūros bei meno objektus

- daiktus, kurie, kaip manoma, lieka pasaulyje net po to, kai mes iš jo išeiname - aiškiai rodo mastą tos grėsmės, kurią pramogų poreikis kelia kultūros pasauliui. Tačiau bėda iš tikrųjų kyla ne iš masių viuosmenės ar jos poreikius tenkinančios pramogų industrijos. Priešingai, masių visuomenė, nes ji trokšta ne kultūros, o tik pramogų, kultūrai gal ir mažiau grėsminga už geros visuomenės filisteriškumą; nežiūrint dažnai aprašinėtos menininkų ir intelektualų negalios - galbūt iš dalies nulemtos jų nesugebėjimo įveikti triukšmingą masės pramogų tuštybę, - priešingai visiems politiniams dalykams, kaip tik menai bei mokslai ir toliau klesti. Šiaip ar taip, kol pramogų industrija gamina savo plataus vartojimo prekes, mes galime jai priekaištauti dėl jos gaminių neilgaamžiškumo ne labiau nei kepyklai už tai, kad ji gamina prekes, kurios turi būti suvartotos vos pagamintos, kad nesugestų. Kultūrinis filisteriškumas visada pasižymėjo panieka pramogai ir pasilinksminimui, nes iš jų negalima gauti jokios "vertybės". Iš tiesų mums visiems vienu ar kitu pavidalu reikalingos pramogos ir pasilinksminimai, nes visi mes pavaldūs didžiajam gyvybiniam ciklui, ir būtų gryniausia veidmainystė ar socialinis snobizmas neigti, kad mus gali linksminti ir teikti mums pramogą kaip tik tie patys dalykai, kurie linksmina ir teikia pramogų daugybei kitų žmonių. Jei kalbama apie kultūros išlikimą, jai tikrai mažesnę grėsmę kelia tie, kurie savo laisvalaikį užpildo pramogomis, negu tie, kurie jį užpildo atsitiktiniais lavinimosi niekniekiais, kad pagerintų savo socialinę padėtį. O jei kalbama apie meninį produktyvumą, atsilaikyti prieš didžiules masinės kultūros pagundas ar nesileisti masių visuomenės triukšmo ir apgaulės išmušamam iš vėžių neturėtų būti sunkiau, nei išvengti kultūrinių snobų įmantresnių gundymų ir apgaulingo triukšmo rafinuotoje visuomenėje.

Nelaimei, reikalas nėra toks paprastas. Pramogų indust-

rija susiduria su Gargantiua masto apetitais, ir kadangi jos prekės vartojamos išnyksta, ji privalo nuolat siūlyti naujas prekes. Esant tokiai padėčiai tie, kurie gamima masinės informacijos priemones, tikėdamiesi surasti tinkamos medžiagos, knisasi po visą praeities ir dabarties kultūrą. Negana to, ši medžiaga negali būti pateikta tokia, kokia ji yra; ji turi būti perdirbta, kad teiktų pramogą, ji turi būti paruošta, kad būtų lengvai vartojama.

Masinė kultūra atsiranda tada, kai masių visuomenė užgrobia kultūros objektus, o pavojinga ji tuo, kad visuomenės gyvybinis procesas (kuris, kaip ir visi biologiniai procesai, viską, ką tik įmanoma, godžiai įtraukia į savo metabolizmo ciklą) siekia tiesiogiai vartoti kultūros objektus, juos suvalgyti ir sunaikinti. Žinoma, turiu galvoje ne masinį reprodukavimą. Kai pigios knygos ar paveikslų reprodukcijos metamos į rinką ir išparduodamos milžiniškais tiražais, tai nedaro įtakos meno objektų prigimčiai. Tačiau jų prigimtis paveikiama tada, kai patys objektai pakeičiami - perrašomi, sutrumpinami, sutraukiami, reprodukuojant ar pritaikant kino filmams paverčiami kiču. Tai nereiškia, kad kultūra paplinta masėse, tai reiškia, jog kultūra sugriaunama, kad teiktų pramogą. Viso to rezultatas yra ne suirimas, bet žlugimas, o tie, kurie objektyviai jį skatino, yra ne Tin Pan Alley kompozitoriai*, bet savos rūšies intelektualai, neretai gerai apsiskaitę ir informuoti; vienintelė jų funkcija yra tvarkyti, platinti ir keisti kultūros objektus, kad įtikintų mases, jog *Hamletas* gali teikti tokią pat pramogą kaip ir *Mano puikioji ledi*, o dar gali būti ir pamokantis. Esama daug didžių praeities autorių, pergyvenusių užmaršties ir abejingumo šimtmečius, bet vis dar neaišku, ar jie įstengs pergyventi pramoginę savo kūrinių versiją.

* Popmuzikos kūrėjai.

Kultūra susijusi su objektais ir yra pasaulio fenomenas; pramoga susijusi su žmonėmis ir yra gyvybinis fenomenas. Objektas yra kultūrinis tiek, kiek jis gali išlikti; jo tvarumas - visiška priešingybė funkcionalumui, o tai yra tokia savybė, kuri priverčia jį vėl išnykti iš reiškinių pasaulio, naudojant ir nudėvint. Didysis objektų naudotojas ir vartotojas yra pats gyvenimas, individo ir visuomenės, kaip visumos, gyvenimas. Gyvenimas yra abejingas objekto daiktiškumui; jis reikalauja, kad kiekvienas daiktas būtų funkcionalus, tenkintų tam tikrus poreikius. Grėsmė kultūrai iškyla tada, kai visi pasaulio objektai ir daiktai, sukurti dabartyje ar praeityje, traktuojami tik kaip visuomenės gyvybinio proceso funkcijos, tarsi jie egzistuotų tik tam, kad tenkintų kokį nors poreikį, ir tokiam funkcionalizavimui beveik nesvarbu, ar tie poreikiai yra aukšti, ar žemi. Kad menai turi būti funkcionalūs, kad katedros tenkina visuomenės religinį poreikį, kad paveikslas atsiranda iš individualaus tapytojo poreikio išreikšti save ir kad į jį žiūrima dėl to, kad žiūrovas nori tobulintis, visos šios sampratos yra taip toli nuo meno, o istoriniu požiūriu yra tokios naujos, kad kyla pagunda jas paprasčiausiai išmesti iš galvos kaip šiuolaikinius prietarus. Katedros buvo statomos *ad majorem gloriam Dei*; kaip pastatai, jos tikrai tenkino bendruomenės reikmes, bet jų skleidžiamas grožis niekada negali būti paaiškintas šiomis reikmėmis, kurias taip pat gerai galėjo tenkinti bet koks neišvaizdus statinys. Jų grožis buvo transcendentiškas visoms reikmėms ir leido joms išlikti per šimtmečius; tačiau nors grožis, tiek katedros, tiek bet kokio pasaulietinio statinio grožis, transcedentiškas reikmėms ir funkcijoms, jis niekada netranscendentiškas pasauliui, net jei kūrinio turinys būtų religinis. Priešingai, kaip tik religinio meno grožis religinį ir antpasaulietišką rūpestį transformuoja į apčiuopiamą pasaulio tikrovę; šiuo požiūriu visas menas yra pasaulietiškas, o religinio meno ypatybė yra

ta, kad jis "sekuliarizuoja" - įdaiktina ir transformuoja "objektinę", apčiuopiamą pasaulio esatį - tai, kas jau egzistavo už pasaulio ir visiškai nesvarbu, ar mes orientuojamės į tradicinę religiją ir tą "už" lokalizuojame anapusinio gyvenimo srityje, ar orientuojamės į modernius aiškinimus ir jį lokalizuojame tamsiausiose žmogaus širdies kertelėse.

Kiekvienas daiktas, ar tai būtų naudojimo objektas, plataus vartojimo prekė ar meno kūrinys, turi formą, per kurią jis reiškiasi, ir tik tiek, kiek kažkas turi formą, mes galime pasakyti, kad tai išvis yra daiktas. Daiktus, randamus ne gamtoje, o tik žmogaus sukurtame pasaulyje, mes skirstome į vartojimo objektus ir meno kūrinius; ir vieni, ir kiti turi šiek tiek tvarumo, nuo įprastos trukmės pereinančio į potencialų nemirtingumą meno kūriniuose. Viena vertus, patys savaime jie skiriasi nuo plataus vartojimo prekių, kurių trukmė pasaulyje tik šiek tiek ilgesnė už laiką, reikalingą joms pagaminti; kita vertus, jie skiriasi nuo veiksmo padarinių, tokių kaip įvykiai, poelgiai ir žodžiai, kurie visi savaime yra tokie trumpalaikiai, kad vargiai pergyventų tą valandą ar dieną, kai pasirodė pasaulyje, jei nebūtų išsaugoti žmogaus atminties, juos įaudžiančios į pasakojimus, ir jo produkuojančių sugebėjimų. Grynosios trukmės požiūriu meno kūriniai yra aiškiai pranašesni už visus kitus daiktus; kadangi pasaulyje jie pasilieka ilgiau už bet ką kita, jie yra pasauliškiausi iš visų daiktų, neturintys jokios funkcijos visuomenės gyvybiniame procese; tiksliai tariant, jie sukurti ne žmogui, bet pasauliui, kuris, kaip manoma, trunka ilgiau nei mirtingųjų gyvenimas ir pergyvena ateinančias bei nueinančias kartas. Jie ne tik nevartojami kaip plataus vartojimo prekės ir nenaudojami kaip vartojimo objektai; jie sąmoningai pašalinami iš vartojimo ir naudojimo procesų, izoliuojami nuo žmogaus gyvybinių reikmių srities. Šį pašalinimą galima įgyvendinti daugybe įvairiausių būdų; ir

tik ten, kur tai padaryta, atsiranda kultūra specifine prasme.

Čia nekeliamas klausimas, ar pasauliškumas, sugebėjimas daryti ir kurti pasaulį, yra žmogaus "prigimties" dalis. Mes žinome, kad esama nežemiškų žmonių ir pažįstame nepasauliškus žmones; pats savaime žmogaus gyvenimas reikalauja pasaulio tik tiek, kiek jam reikalingi žemiškieji namai tam laikui, kurį jis čia lieka. Iš tikrųjų kiekvienas įrenginys, žmonėms teikiantis prieglobstį ar stogą virš galvos - net nomadų palapinės - gali tarnauti kaip žemiškieji namai tiems, kuriems tenka tam tikrą laiką gyventi; bet tai jokiu būdu nesuponuoja, kad tokie įrenginiai sukuria pasaulį, jau nekalbant apie kultūrą. Tie žemiškieji namai tampa pasauliu tikrąja šio žodžio prasme tik tada, kai padarytų daiktų visuma sutvarkoma taip, kad ji gali atsilaikyti prieš jame gyvenančių žmonių suvartojantį gyvybinį procesą ir taip juos pergyventi. Tik ten, kur užtikrinamas toks atsilaikymas, mes išties kalbame apie kultūrą, ir tik ten, kur mes susiduriame su daiktais, egzistuojančiais nepriklausomai nuo visų utilitarinių ir funkcinių reikšmių ir nuolat išsaugančių tą pačią kokybę, mes iš tikrųjų kalbame apie meno kūrinius.

Dėl šių priežasčių bet kokia kultūros aptartis turi prasidėti nuo meno fenomeno. Nors visų mus supančių daiktų daiktiškumas nulemtas formos, per kurią jie pasireiškia, tik meno kūriniai sukurti vien dėl pačios išvaizdos. Būdingas kriterijus, pagal kurį sprendžiama apie išvaizdą, yra grožis; jei apie objektus, net apie paprastus vartojimo objektus, norėtume spręsti tik pagal jų vartojamąją vertę, o ne pagal jų išvaizdą - tai yra pagal tai, ar jie yra gražūs, bjaurūs ar nei tokie, nei kitokie - mes turėtume išsilupti akis. Bet tam, kad suvoktume išvaizdą, iš pradžių mes privalome būti laisvi, kad nustatytume tam tikrą atstumą tarp mūsų pačių ir objekto, ir juo svarbesnė grynoji daikto išvaizda, juo didesnio atstumo ji reikalauja tam, kad būtų tinkamai įvertinta. Toks atstumas

negali atsirasti, jei mes nepajėgiame užmiršti savęs, savo gyvybinių rūpesčių, interesų ir reikmių ir dėl to negriebiame to, kuo žavimės, bet leidžiama būti tokiam, koks jis yra ir koks pasirodo per savo išvaizdą. Toks nesuinteresuotas džiaugsmas (pavartojus Kanto terminą, *uninteressiertes Wohlgefallen*) gali būti patirtas tik po to, kai gyvojo organizmo reikmės yra patenkintos ir todėl išvaduoti nuo gyvybinių reikmių žmonės gali laisvai atsiverti pasauliui.

Ankstyvųjų fazių visuomenės bėda buvo ta, kad jos nariai, net tada, kai jie patenkindavo gyvybines reikmes, negalėjo išsivaduoti nuo rūpesčių, labai susijusių su pačiais savimi, su savo padėtimi visuomenėje ir jos atspindžiu jų individualiame *ego*, bet nepakentė jokio santykio su objektų pasauliu ir objektyvumu, kuriame jie sukiojosi. Santykinai nauja masių visuomenės bėda yra gal ir rimtesnė, bet ne dėl pačių masių, o dėl to, kad ši visuomenė iš esmės yra vartotojų visuomenė, kur laisvalaikis naudojamas nebe saviauklai ar pasiekti aukštesnei socialinei padėčiai, bet vis didesniam vartojimui ir vis gausesnėms pramogoms. O kadangi turimų plataus vartojimo prekių nepakanka patenkinti augantiems gyvybinio proceso apetitams, vitalinė energija, nebeeikvojama sunkiai dirbančio kūno, turi būti išeikvota vartojant taip, kaip pati gyvybė griebia ir naudoja daiktus, kurie niekada nebuvo jai skirti. Žinoma, dėl to atsiranda ne masinė kultūra, kuri, tiksliai kalbant, neegzistuoja, bet masinės pramogos, besimaitinančios pasaulio kultūros objektais. Tikėtis, kad bėgant laikui ir veikiant auklėjimui tokia visuomenė taps "kultūringesnė", mano galva, yra lemtinga klaida. Esmė ta, kad vartotojų visuomenė veikiausiai negali žinoti, kaip globoti pasaulį ir daiktus, priklausančius išskirtinai pasauliškųjų reiškinių erdvei, nes jos svarbiausias požiūris į visus objektus, vartojimo požiūris, sunaikina viską, prie ko prisiliečia.

II

ANKSČIAU aš sakiau, kad kultūros aptarimo išeities taškas turėtų būti meno fenomenas, nes meno kūriniai yra kultūros objektai *par excellence.* Tačiau nors kultūra ir menas glaudžiai susiję, jie jokiu būdu netapatūs. Skirtumas tarp jų nėra labai svarbus klausimui, kas atsitinka kultūrai visuomenėje ir masių visuomenėje; tačiau jis reikšmingas keliant klausimą, kas yra kultūra ir koks jos santykis su politikos sritimi. Žodis ir sąvoka "kultūra" romėniškos kilmės. Žodis "kultūra" kilęs iš *colere* - įdirbti, gyventi, globoti, prižiūrėti ir saugoti - ir pirmiausia jis nurodo į žmogaus ir gamtos bendravimą, suvokiamą kaip gamtos įdirbimą bei priežiūrą, dėl kurių ji tampa tinkama gyventi žmogui. Pati savaime ji yra nuoroda į mylinčią globą ir yra visiška priešingybė bet kokioms pastangoms palenkti gamtą žmogaus viešpatavimui.[4] Todėl tas žodis žymi ne tik žemės įdirbimą, bet gali žymėti ir dievų "kultą", rūpinimąsi tuo, kas iš tikrųjų priklauso jiems. Atrodo, kad Ciceronas buvo pirmasis, šį žodį vartojęs nusakyti sielos ir proto dalykams. Jis kalba apie *excolere animum,* sielos kultivavimą, ir apie *cultura animi* ta pačia prasme, kuria mes net šiandien kalbame apie kultūringą protą, nors jau nebesuvokiame viso metaforiško šio posakio turinio.[5] Kai dėl romėniškos vartosenos, svarbiausias dalykas joje buvo kultūros ir gamtos ryšys; kultūra iš pradžių reiškė žemdirbystę, kuri Romoje buvo labai gerbiama, priešingai poetiniams ir gaminantiems menams. Net Cicerono *cultura animi,* filosofijos studijų padarinys, ir todėl galbūt, kaip manoma, sudarytas tam, kad būtų galima išversti graikiškąjį παιδεία[6], išreiškė visišką priešingybę meno kūrinių gamintojui ar kūrėjui. Kultūros sąvoka pirmąkart atsirado pirmiausia tarp žemdirbių, o meninės implikacijos, kurios galėjo sietis su šia kultūra, supona-

vo nepaprastai glaudų lotynų kilmės žmonių ryšį su gamta, garsaus Italijos kraštovaizdžio sukūrimą. Romėnų supratimu, menas turėjo atsirasti taip natūraliai, kaip kaimo vietovė; jis turėjo būti išpuoselėta gamta; bet kokios poezijos šaltiniu buvo laikoma "giesmė, kurią lapai gieda sau žalioje miškų nuošalumoje"[7]. Tačiau nors tai galbūt yra nuostabi poetinė mintis, nepanašu, kad iš jos būtų galėjęs atsirasti didysis menas. Vargu ar meną kuria sodininko mąstysena.

Didysis romėnų menas ir poezija atsirado įtakojami graikų paveldo, kurį romėnai, bet ne graikai, žinojo kaip globoti ir saugoti. Priežastis, dėl kurios nesama romėniškos kultūros sąvokos graikiško atitikmens, yra ta, kad graikų civilizacijoje vyravo gamybos menai. Romėnai buvo linkę net meną traktuoti kaip savos rūšies žemdirbystę, graikai net žemdirbystę buvo linkę laikyti gaminimo atmaina. O gaminimas buvo priskiriamas sumanumo, meistriškumo, "techniniams" įgūdžiams, kurių dėka žmogus, baisingesnis už visa, kas yra, tramdo ir valdo gamtą. Ką mes, vis dar veikiami romėniško paveldo, laikome natūraliausia ir taikingiausia žmogaus veikla, žemės įdirbimą, graikai suvokė kaip drąsų, smurtinį užsiėmimą, kur žemė, neišsenkanti ir nenuilstanti, metai iš metų varginama ir prievartaujama.[8] Graikai nežinojo, kas yra kultūra, nes jie ne įdirbo žemę, o veikiau iš žemės įsčių išplėšdavo vaisius, kuriuos dievai paslėpė nuo žmonių (Hėsiodas); ir su šituo buvo glaudžiai susijęs tas dalykas, kad didelė romėnų pagarba praeities pačios savaime palikimui, kuriai mes turime būti dėkingi ne tik už graikų paveldo išsaugojimą, bet ir už patį mūsų tradicijos tęstinumą, graikams buvo visiškai svetima. Kultūra, tiek kaip gamtos pavertimas žmonių gyvenimo vieta, tiek kaip praeities paminklų globa, net šiandien lemia tą turinį ir prasmę, kurią turime galvoje, kalbėdami apie kultūrą.

Tačiau žodžio "kultūra" prasmė susideda ne vien tik iš

šių griežtai romėniškų elementų. Net Cicerono *cultura animi* įtaigauja kažką panašaus į skonį ir, bendresne prasme, jautrumą grožiui, būdingą ne tiems, kurie daro gražius daiktus, tai yra patiems menininkams, o žiūrovams, tai yra tiems, kurie sukinėjasi tarp jų. Ir, žinoma, tokia grožio meile ypač pasižymėjo graikai. Šia prasme kultūrą mes suprantame kaip civilizacijos diktuojamą požiūrį į pačius nenaudingiausius ir pačius pasauliškiausius daiktus, dailininkų, poetų, muzikantų, filosofų ir taip toliau kūrinius, ar veikiau bendravimo su šiais kūriniais būdą. Jei kultūra laikome žmogaus bendravimo su pasaulio daiktais būdą, tada galime pabandyti suprasti graikų kultūrą (skirtingai nuo graikų meno), prisimindami dažnai cituojamą posakį, perduotą Tukidido ir priskiriamą Perikliui, kuris skamba taip: φιλοκαλοῦμεν γάϱ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.[9]

Šio sakinio, visiškai paprasto, beveik neįmanoma išversti. Tai, ką mes laikome būsenomis ar savybėmis, tokiomis kaip grožio meilė ar išminties meilė (vadinama filosofija), čia aprašoma kaip veikla, tarsi "meilė gražiems dalykams" yra tokia pat veikla, kaip ir jų darymas. Be to, apibrėžiančių žodžių vertimas "tikslo teisingumas" ir "išlepimas" neperteikia to, kad abu terminai buvo griežtai politiniai: išlepimas - tai barbariška yda, o tikslo teisingumas - žmogaus, žinančio kaip veikti, dorybė. Todėl Periklis sako maždaug štai ką: "Mes mylime grožį politinio protingumo ribose ir filosofuojame, nepasiduodami barbariško išlepimo ydai".

Kai tik pradeda aiškėti šių žodžių, kurių nuvalkiotas vertimas taip sunkiai įveikiamas, prasmė, ji mus labai nustebina. Pirma, mums aiškiai sakoma, kad išminties ir grožio ribas nustato kaip tik polis, politikos sritis, ir žinodami, kad, graikų įsitikinimu, kaip tik polis ir "politika" (ir jokiu būdu ne aukštesni meno pasiekimai) juos skiria nuo barbarų, turime prieiti išvadą, kad šis skirtumas kartu buvo ir "kultūri-

nis" skirtumas, jų bendravimo su "kultūriniais daiktais" būdo skirtumas, skirtingas požiūris į grožį bei išmintį, kurie gali būti mylimi tik polio instituto nustatytose ribose. Kitaip sakant, barbarybės požymis buvo savotiškas hiperrafinuotumas, neišrankus jausmingumas, neįstengiantis atsirinkti, o ne koks nors primityvo nekultūringumas, kaip mes jį suprantame, ar kokia nors ypatinga pačių kultūrinių daiktų savybė. Galbūt dar labiau stebina tai, kad vyriškumo stoka, toji išglebimo yda, kurią galime sieti su pernelyg didele grožio meile ir estetizmu, čia paminėta kaip specifinis filosofijos keliamas pavojus; o žinojimas, kaip kelti tikslą, ar, mes pasakytume, kaip spręsti, kuris, kaip galėtume tikėtis, turi būti savybė filosofijos, privalančios žinoti, kaip siekti tiesos požymių, čia suvokiamas kaip būtina bendravimo su grožiu sąlyga.

Ar gali būti, kad filosofija graikiška prasme - prasidedanti "nusistebėjimu", θαυμάζειν (bent jau Platono ir Aristotelio įsitikinimu), ir pasibaigianti nebylia laikysena atvertoje tiesoje - labiau stumia į neveiklumą negu grožio meilė? Kita vertus, ar gali būti, kad grožio meilė lieka barbariška, jei ji nelydima εὐτελεία, sugebėjimo sprendimą susieti su tikslu, įžvelgti skirtumą, rinktis, trumpai tariant, to keisto ir sunkiai apibrėžiamo sugebėjimo, mūsų paprastai vadinamo skoniu? Ir pagaliau ar gali būti, kad ši teisinga grožio meilė, tinkamas bendravimo su gražiais daiktais būdas - toji *cultura animi*, kuri žmogų daro tinkamą globoti pasaulio daiktus ir kurią Ciceronas, priešingai nei graikai, priskyrė filosofijai, - turi ką nors bendra su politika? Ar gali būti, kad skonis yra viena iš politinių savybių?

Kad suprastume problemas, glūdinčias šiuose klausimuose, svarbu turėti galvoje, kad kultūra ir menas nėra tapatūs. Kad suvoktume skirtumą tarp jų, prisiminkime, jog tie patys žmonės, kurie gyrė grožio meilę ir proto kultūrą, kartu jautė

gilų senovinį nepasitikėjimą menininkais ir amatininkais, dariusiais daiktus, kurie po to buvo rodomi ir kuriais buvo žavimasi. Ne romėnai, o graikai turėjo žodį, žymintį filisteriškumą, ir labai keista, kad šis žodis kilęs iš žodžio βάναυσος, žyminčio menininkus ir amatininkus; būti filisteriu, banausinės dvasios žmogumi, tada, kaip ir dabar, reiškė turėti išskirtinai utilitarinę mąstyseną, nesugebėti mąstyti ir vertinti daikto nepriklausomai nuo jo funkcijos ir naudingumo. Tačiau pats menininkas, būdamas βάναυσος, jokiu būdu nebuvo priešinamas filisteriškumui; priešingai, filisteriškumas buvo suvokiamas kaip yda, dažniausiai pasitaikanti tarp tų, kurie disponavo τέχνη, tarp gamintojų ir menininkų. Graikų supratimu, nebūta prieštaravimo tarp φιλοκαλεῖν, grožio meilės, šlovinimo ir paniekos tiems, kurie realiai kūrė grožį. Nepasitikėjimą menininkais ir panieką jiems lėmė politiniai motyvai: daiktų gamyba, apimanti ir meninę kūrybą, nepriklauso politinės veiklos sričiai; tos sritys net priešingos viena kitai. Svarbiausia priežastis, lemianti nepasitikėjimą visų pavidalų gamyba, yra ta, kad pačia savo prigimtimi gamyba yra utilitarinė. Gamyba, bet ne veiksmas ar kalba, visada apima priemones ir tikslus; faktiškai priemonių ir tikslų kategorijos pagrindas yra darymo ir gaminimo sritis, kur aiškiai numatomas tikslas, galutinis produktas, nulemia ir sutvarko visa, kas susiję su šiuo procesu - medžiagą, įrankius, pačią veiklą ir net joje dalyvaujančius asmenis; visa tai yra tik priemonės pasiekti tikslui ir tik taip jos pateisinamos. Gamintojai negali netraktuoti visų dalykų kaip priemonių savo tikslams ar, gali būti ir taip, visų dalykų nevertinti pagal jų konkretų naudingumą. Tą akimirką, kai šis požiūris apibendrinamas ir išplečiamas už gaminimo ribų, į kitas sritis, jis sukuria banausinę mąstyseną. Ir graikai pagrįstai įtarinėjo, kad toks filisteriškumas kelia grėsmę ne tik politikos sričiai, kas akivaizdu, kadangi veiksmas būtų vertinamas pagal naudingu-

mo kriterijus, būdingus gaminimui, ir būtų reikalaujama, kad veiksmas turėtų išankstinį tikslą ir kad būtų leista imtis visų priemonių, palengvinančių šį tikslą pasiekti; jis keltų grėsmę ir pačiai kultūros sričiai, kadangi skatintų nuvertinti daiktus kaip daiktus, kurie, jei būtų leidžiama vyrauti mentalitetui, lėmusiam jų atsiradimą, irgi būtų vertinami pagal naudingumo kriterijų ir taip prarastų savo tikrąją nepriklausomą vertę ir galiausiai išsigimtų į grynąsias priemones. Kitaip sakant, didžiausia grėsmė užbaigto kūrinio egzistencijai kyla kaip tik iš mentaliteto to žmogaus, kuris šį daiktą sukūrė. O tai reiškia, kad normos bei taisyklės, neišvengiamai vyraujančios statant ir puošiant daiktų pasaulį, kuriame mes sukinėjamės, nebegalioja ir net tampa pavojingos, kai jos taikomos jau užbaigtam pasauliui.

Žinoma, tai dar ne visa politikos ir meno santykio istorija. Ankstyvojo laikotarpio romėnai buvo taip įsitikinę, kad menininkai ir poetai užsiima vaikiškais žaidimais, nepritinkančiais Romos piliečio *gravitas*, rimčiai ir orumui, kad respublikoje, dar nepalytėtoje graikų įtakos, jie paprasčiausiai nuslopindavo bet kokius meninius talentus. Priešingai, Atėnai konflikto tarp politikos ir meno niekada neišspręsdavo nedviprasmiškai, vieno ar kito labui - tai galėjo būti viena iš priežasčių, nulėmusių nepaprastą menininio genijaus suvešėjimą klasikinėje Graikijoje, - palaikė šį konfliktą ir jo neslopino taip, kad abi sritys visiškai nebesusiliestų. Galima sakyti, kad graikai galėjo iškart ištarti du dalykus: "Tas, kuris nematė Feidijo Dzeuso Olimpijoje, gyveno tuščiai" ir "Tokie žmonės kaip Feidijas, t.y. skulptoriai, yra netikę piliečiai". Ir Periklis toje pačioje kalboje, kur šlovina tikrąją φιλοσοφεῖν ir φιλοκαλεῖν, aktyvų bendravimą su išmintimi ir grožiu, giriasi, jog Atėnai žinos, kaip "Homėrą ir panašius į jį" pastatyti į deramą vietą, kad jo žygdarbių šlovė būtų tokia didinga, kad miestas galės nusikratyti profesionalių šlovės gamintojų,

poetų ir menininkų, įdaiktinančių gyvąjį žodį ir gyvąjį veiksmą, juos transformuojančių ir paverčiančių daiktais, pakankamai tvariais, kad didybei suteiktų nemirtingą šlovę.

Šiandien mes labiau linkę įtarti, kad būtent politikos sritis ir aktyvus dalyvavimas viešuose reikaluose skatina filisteriškumą ir trukdo skleistis išlavintam protui, galinčiam traktuoti daiktus pagal jų tikrąją vertę, negalvojančiam apie jų funkciją ir naudingumą. Žinoma, viena iš tokio akcentų persislinkimo prielaidų yra ta, kad - dėl čia neaptarinėjamų priežasčių - gamybinė mąstysena įsibrovė į politikos sritį tiek, jog mums yra savaime suprantama, kad veiksmą, net labiau negu gaminimą, nulemia priemonių ir tikslų kategorija. Tačiau ši situacija pranaši tuo, kad gamintojai ir menininkai gali atvirai leisti reikštis savo požiūriui į šiuos dalykus ir rodyti savo priešiškumą veiklos žmonėms. Už šio priešiškumo slypi ne tik konkurencija dėl publikos dėmesio, bet ir kažkas daugiau. Bėda ta, kad *Homo faber* nesantykiauja su viešumos sritimi taip, kaip ir jo kuriami daiktai, su visa jų išvaizda, konfigūracija ir forma. Kad jau egzistuojantį pasaulį galėtų nuolat papildyti naujais daiktais, jis pats turi būti atskirtas nuo viešumos, turi būti nuo jos saugomas ir slepiamas. Kita vertus, tikra politinė veikla, veiksmas ir kalbėjimas, visai negali skleistis be kitų, be publikos, be erdvės, kurią sudaro daugelis žmonių. Todėl menininko ir amatininko veikla yra pavaldi sąlygoms, labai skirtingoms nuo tų, kurios būdingos politinei veiklai, ir visai suprantama, kad menininkas, kai tik jis pradeda kreipti dėmesį į politinius dalykus, turėtų jausti tokį pat nepasitikėjimą politikos sritimi ir jos viešuma, kaip ir polis nepasitiki gamintojo mąstysena ir gaminimo sąlygomis. Taigi tikroji menininko negalia nulemta ne visuomenės, bet politikos, o jo dvejonės ir nepasitikėjimas politika yra ne menkiau pagrįsti negu veiklos žmonių nepasitikėjimas *Homo faber* mentalitetu. Šiame taške iškyla konfliktas tarp meno

bei politikos ir šis konfliktas negali ir neturi būti išspręstas.

Tačiau esmė yra ta, kad konfliktas, atskiriantis atitinkamas politiko ir menininko veiklos formas, išnyksta, jei savo dėmesį mes perkeliame nuo meno kūrimo prie jo produktų, prie pačių daiktų, turinčių rasti savo vietą pasaulyje. Akivaizdu, kad šie daiktai panašūs į politinius "produktus", žodžius ir veiksmus, tuo, kad jiems reikalinga tam tikra viešumos erdvė, kur jie galėtų pasirodyti ir būti regimi; jie gali išteseėti savo būtį, kuri yra išvaizda, tik visiems bendrame pasaulyje; privataus gyvenimo ir privataus turėjimo paslėpti, meno objektai negali įgyti jiems būdingos vertės; priešingai, jie turi būti apsaugoti nuo priklausymo individams - ir visai nesvarbu, ar ši apsauga pasireiškia tuo, kad jie atsiduria šventose vietose, šventyklose ir bažnyčiose, ar atiduodami globoti muziejams bei paminklosaugininkams, nors toji vieta, kur jie atsiduria, yra būdinga mūsų "kultūrai", tai yra mūsų bendravimo su jais būdui. Apskritai kultūra rodo, kad viešumos erdvė, politiškai apsaugoma veiksmo žmonių, teikia erdvę išsiskleisti tiems daiktams, kurių esmė yra rodytis ir būti gražiems. Kitaip sakant, kultūra rodo, kad menas ir politika, nežiūrint jų konfliktų ir prieštarų, yra susiję ir net abipusiai priklausomi. Politinių patirčių ir veiklos formų, kurios savaime pasirodo ir išnyksta, nepalikdamos jokio pėdsako pasaulyje, fone grožis yra pats nenykstamybės reiškimasis. Praeinanti žodžio ir veiksmo didybė pasaulyje gali išlikti tik tiek, kiek ji apdovanota grožiu. Be grožio, tai yra be spindinčios didybės, per kurią žmogaus pasaulyje pasireiškia potencialus teisingumas, žmogaus gyvenimas būtų bergždžias ir jokia didybė neišliktų.

Bendras bruožas, siejantis meną ir politiką, yra tas, kad abu jie yra viešojo pasaulio reiškiniai. Tai, kas sušvelnina konfliktą tarp menininko ir veiksmo žmogaus, yra *cultura animi*, tai yra taip išlavintas ir išauklėtas protas, kad jam ga-

lima patikėti globoti išvaizdų pasaulį, kurio kriterijus yra grožis. Priežastis, dėl kurios tokią kultūrą Ciceronas susiejo su užsiėmimu filosofija, buvo ta, kad jam tik filosofai, išminties mylėtojai, į daiktus žvelgė vien kaip "stebėtojai", nė kiek netrokšdami kažką įsigyti, todėl filosofus jis galėjo prilyginti tiems, kurie, dalyvaudami didžiuosiuose žaidimuose ir šventėse, nesiekė nei "laimėti šlovingo vainiko," nei "uždirbti pirkdami ir parduodami", bet buvo patraukti "reginio ir akylai stebėjo, kas buvo daroma ir kaip daroma". Kaip pasakytume šiandien, jie buvo visiškai nesuinteresuoti, ir dėl to galėjo geriausiai spręsti; kartu jie buvo labiausiai sužavėti paties reginio. Dėl jų laikysenos Ciceronas juos vadina *maxime ingenuum*, kilniausia laisvųjų žmonių grupe. Žiūrėti tik dėl paties žiūrėjimo yra laisviausias, *liberalissimum*, iš visų užsiėmimų.[10]

Neturėdama geresnio žodžio, galinčio pažymėti skiriančius, sprendžiančius aktyvios grožio meilės - tos φιλοκαλεῖν μετ' εὐτελείας, apie kurią kalbą Periklis, - sandus, aš pavartojau žodį "skonis", ir siekdama pagrįsti tokią vartoseną, o kartu pabrėžti tokią veiklos formą, per kurią, mano galva, pasireiškia pati kultūra, aš norėčiau pasiremti Kanto *Sprendimo galios kritikos* pirmąją dalimi, kurioje, kaip "estetinio sprendimo kritikoje", atsiskleidžia galbūt pats originaliausias ir giliausias Kanto politinės filosofijos aspektas. Šiaip ar taip, joje pateikiama grožio analitika pirmiausia orientuojantis į sprendžiantį stebėtoją, kaip rodo pats pavadinimas, o jos išeities taškas yra skonio fenomenas, suvoktas kaip aktyvus santykis su tuo, kas gražu.

Kad tinkamai pažvelgtume į sprendimo galią ir suprastume, kad ji implikuoja veikiau politinę nei gryną teorinę veiklą, privalome trumpai prisiminti tai, kas dažniausiai manoma esant Kanto politine filosofija, būtent *Praktinio proto kritiką*, gvildenančią proto įstatymų leidybos galią. Įstatymų leidybos

principas, išreikštas kategoriniu imperatyvu - "visada elgtis taip, kad tavo elgsenos principas galėtų tapti visuotiniu dėsniu", grindžiamas tuo, kad racionali mintis negali prieštarauti sau. Pavyzdžiui, vagis iš tikrųjų sau prieštarauja, nes jis negali norėti, kad jo elgsenos principas, kitų žmonių turto vogimas, taptų visuotiniu dėsniu; toks dėsnis tuojau pat iš jo atimtų jo grobį. Šis sutarimo su savimi principas yra senas; iš tikrųjų jį atrado Sokratas, kurio pagrindinis principas, suformuluotas Platono, išreikštas tokiu sakiniu: "Kadangi aš esu vieningas, man geriau nesutarti su visu pasauliu, negu su savimi"[11]. Nuo šio sakinio prasideda tiek Vakarų etika, pabrėžianti sutarimą su savąja sąžine, tiek Vakarų logika, akcentuojanti prieštaravimo aksiomą.

Tačiau *Sprendimo galios kritikoje* Kantas laikėsi kitokio mąstymo, kuriam nepakanka sutarti su savimi ir kuris reiškiasi kaip sugebėjimas "mąstyti už bet kurį kitą [žmogų]". Todėl šį sugebėjimą jis vadino "išplėsta mąstysena" (*eine erweiterte Denkungsart*)[12]. Sprendimo galia grindžiama galimu sutarimu su kitais, o mąstymo procesas, aktyviai apie kažką spręsdamas, skirtingai nei grynasis mąstymas, nėra mano dialogas su pačiu savimi, bet visada - net jei aš mąstau visai vienas - esmingai suponuoja numanomą komunikaciją su kitais; aš žinau, kad galiausiai turiu su jais kažkaip susitarti. Šis potencialus susitarimas sprendimui teikia jo specifinį galiojimą. Viena vertus, tai reiškia, kad toks sprendimas turi išsilaisvinti nuo "subjektyvių asmeninių sąlygų", tai yra nuo tų idiosinkrazijų, kurios natūraliai nulemia kiekvieno individo asmeninį požiūrį ir pateisinamos tiek, kiek jos yra tik asmeninės nuomonės, tačiau jos netinka prekyvietei ir negalioja viešumoje. Šitas išplėstinis mąstymas, dėl sugebėjimo spręsti žinantis, kaip peržengti savo individualų ribotumą, kita vertus, negali skleistis visiškoje izoliacijoje ar vienatvėje; jam reikalingas kitų dalyvavimas, "už kuriuos" privalu mąstyti,

kurių požiūrius jis turi įvertinti ir be kurių jis apskritai neįmanomas. Kaip logika, kad būtų nuosekli, priklauso nuo *ego* esaties, taip sprendimas, kad galiotų, priklauso nuo kitų dalyvavimo. Taigi sprendimas pasižymi tam tikru specifiniu galiojimu, bet niekada nėra universalus. Jo pretenzijos į galiojimą niekada negali peržengti kitų, į kurių vietą sprendžiantis asmuo pastatė save. Sprendimas, sako Kantas, galioja "kiekvienam paskiram sprendžiančiam asmeniui"[13], bet šiame sakinyje pabrėžiamas žodis "sprendžiančiam"; jis negalioja tiems, kurie nesprendžia, arba tiems, kurie nedalyvauja viešumos srityje, kur pasirodo sprendimo objektai.

Kad sugebėjimas spręsti yra specifinis politinis sugebėjimas kaip tik kantiškąja prasme, būtent sugebėjimas matyti daiktus ne tik iš savo požiūrio taško, bet ir visų tų, kurie yra šalia, požiūriu; netgi kad sprendimas gali būti vienas iš pamatinių žmogaus kaip politinės būtybės sugebėjimų, nes jis įgalina žmogų orientuotis viešumos srityje, bendrame pasaulyje - šios įžalgos faktiškai yra tokios pat senos kaip ir sąmoninga politinė patirtis. Šį sugebėjimą graikai vadino φρόνησις, arba įžvalga, ir laikė jį esminga politiko ypatybe bei pranašumu, skirtingu nuo filosofo išminties.[14] Skirtumas tarp šios sprendžiančios įžvalgos ir spekuliatyvinės minties reiškiasi tuo, kad pirmosios šaknys glūdi tame, ką mes paprastai vadiname sveiku protu, kurį nuolat peržengia antroji. Sveikas protas - kurį prancūzai išraiškingai vadina "geru jausmu", *le bon sens,* - mums atskleidžia pasaulio, kiek jis yra bendras pasaulis, prigimtį; jis lemia tai, kad griežtai asmeninės ir "subjektyvios" mūsų penkios juslės ir jusliniai duomenys gali prisitaikyti prie nesubjektyvaus ir "objektyviojo" pasaulio, mūsų turimo kartu su kitais ir visiems bendro. Sprendimas yra viena, gal net svarbiausia, veiklos forma, per kurią atsiranda tas dalyvavimas pasaulyje kartu su kitais. Tačiau Kanto teiginiuose *Sprendimo galios kritikoje* visai

nauja, net provokuojamai nauja yra tai, kad šio fenomeno visą plotį ir gylį jis atskleidė kaip tik nagrinėdamas skonio fenomeną, taigi vienintelio tipo sprendimus, kurie, kadangi siejasi tik su estetiniais dalykais, visada buvo išskiriami tiek iš politinės, tiek iš proto srities.

Kantą glumino tariamas *de gustibus non disputandum est* (kuris, be abejonės, yra visai teisingas asmeninių idiosinkrazijų atžvilgiu) savavališkumas ir subjektyvumas. Tikrai nebūdamas pernelyg jautrus gražiems daiktams, Kantas gerai suprato viešąją grožio vertę; ir kaip tik dėl viešosios skonio sprendinių reikšmės, priešingai trivialiajam posakiui, jis primygtinai pabrėžė, kad tie sprendimai gali būti ginčytini, nes "mes tikimės, kad tą patį malonumą patiria kiti", kad dėl skonio galima diskutuoti, kadangi "tikimasi pritarimo iš kito".[15]

Todėl skonis, kiek jis, kaip ir bet koks kitas sprendimas, kreipiasi į sveiką protą, yra "asmeninių jausmų" priešingybė. Per estetinius, kaip ir per politinius sprendinius priimamas sprendimas, ir nors šį sprendimą visada nulemia tam tikras subjektyvumas, dėl tos paprastos priežasties, kad kiekvienas asmuo esti savo vietoje, iš kurios jis žvelgia į pasaulį ir apie jį sprendžia, bet kartu jį lemia ir tai, kad pats pasaulis yra objektyvi duotis, kažkas bendra visiems jo gyventojams. Skonio veikla nulemia, kaip į šį pasaulį reikia žvelgti ir į jį įsiklausyti, ką žmonės jame pamatys ir ką jie iš jo išgirs, nepriklausomai nuo jo naudingumo ir mūsų gyvybinių interesų. Skonis sprendžia apie pasaulį pagal jo išvaizdą ir pasauliškumą; jo nulemtas susidomėjimas pasauliu yra visai "nesuinteresuotas", o tai reiškia, kad nei gyvybiniai individo interesai, nei moraliniai *ego* interesai čia nedalyvauja. Skonio sprendimų požiūriu ne žmogus, ne jo gyvenimas ir ne jo *ego*, o pasaulis yra pirminis dalykas.

Be to, skonio sprendimai dažniausiai laikomi savavališ-

kais dėl to, kad jie nėra tokie pat prievartiniai kaip parodomi faktai arba argumentuotai įrodomos tiesos, priverčiančios sutikti. Jie panašūs į politines nuomones tuo, kad yra įtikinami; sprendžiantis asmuo, gražiu Kanto pasakymu, gali tik "siekti kieno nors kito pritarimo", tikėdamasis galimo sutarimo su juo.[16] Šis "siekimas" ar įtikinėjimas labai atitinka tai, ką graikai vadino πείθειν, įtikinama ir įtikinanti kalba, kurią jie traktavo kaip tipišką žmonių, kalbančių vienas su kitu, formą. Įtikinėjimas vyravo polio piliečių bendravime, nes jame nebuvo fizinės prievartos; bet filosofai žinojo, kad kartu jis skyrėsi ir nuo kitos nesmurtinės prievartos formos, nuo prievartos per tiesą. Aristotelio filosofijoje įtikinėjimas pasirodo kaip διαλέγεσθαι, filosofinės kalbėjimo formos priešingybė kaip tik dėl to, kad toks dialogas buvo nukreiptas į žinojimą ir juo buvo siekiama rasti tiesą, ir todėl jis reikalavo priverčiančių įrodymų. Taigi kultūra ir politika panašios, nes čia viską lemia ne žinojimas ir tiesa, o veikiau sprendimas ir apsisprendimas, protingas apsikeitimas nuomonėmis apie viešojo gyvenimo sritį ir bendrą pasaulį, ir apsisprendimas, kokio veiksmo reikia imtis ir kaip numatyti, kokie dalykai jame atsiras.

Skonį, svarbiausią kultūrinę veiklą, priskirti žmogaus politiniams sugebėjimams atrodo taip keista, kad prie šių svarstymų aš galiu pridurti kitą, daug geriau žinomą, tačiau teoriškai beveik neapmąstytą faktą. Labai gerai žinome, kaip greitai žmonės atpažįsta vienas kitą ir kaip aiškiai jie gali jausti, kad yra artimi, jei tik pamato, kad panašiai jaučia, kas jiems patinka ar nepatinka. Remiantis tokia bendra patirtimi galima manyti, kad skonis nulemia ne tik tai, kaip atrodo pasaulis, bet ir tai, kas jam priklauso kaip bendrininkai. Jei apie šį priklausomybės jausmą mąstome politiniais terminais, kyla pagunda skonį laikyti esmingu aristokratiniu organizacijos principu. Bet galbūt jo politinė svarba dar platesnė, o

kartu ir gilesnė. Kur tik žmonės sprendžia apie jiems bendro pasaulio dalykus, jų sprendimai apima ne tik tuos dalykus, bet ir kažką daugiau. Taip spręsdamas asmuo tam tikru laipsniu atskleidžia pats, koks jis yra, ir šis nevalingas atsiskleidimas vertingas tiek, kiek jis nepriklauso nuo individualių idiosinkrazijų. O kaip tik veiksmo bei kalbėjimo srityje, tai yra, apibūdinant veiklos terminais, politinėje srityje, ši asmeninė savybė iškyla į viešumą, kur atsiveria ne tiek asmens savybės ar individualūs talentai, kiek tai, "kas jis yra". Šiuo požiūriu politinė sritis irgi priešinga sričiai, kurioje gyvena ir dirba menininkas bei gamintojas ir kurioje galiausiai lemia atitinkamos savybės, gamintojo talentas ir jo dirbamų daiktų kokybė. Tačiau skonis paprastai nesprendžia apie šią kokybę. Priešingai, ši kokybė nediskutuotina, ji ne mažiau akivaizdi ir prievartinė negu tiesa ir nepriklauso nuo sprendimo, nuo būtinybės įtikinėti ir siekti pritarimo, nors esama meninio ir kultūrinio nuosmukio epochų, kada belieka tik labai nedaug žmonių, imlių savaime akivaizdžiai kokybei. Skonis, kaip tikrai išlavintos sielos veikla - *cultura animi* - pasireiškia tik tada, kai sugebėjimas suvokti kokybę plačiai paplitęs, o tikras grožis lengvai atpažįstamas; juk skonis skiria kokybę ir apie ją sprendžia. Pats savaime skonis ir nuolat budrus jo sprendimas apie pasaulio daiktus nustato ribas neišrankiai ir besaikei meilei tam, kas tik gražu; į gaminimo ir kokybės sritį jis įsieja asmeninį veiksnį, tai yra jai suteikia humanistinę prasmę. Skonis debarbarizuoja grožio pasaulį, likdamas jam nepavaldus; jis savotiškai "asmeniškai" globoja grožį ir taip kuria "kultūrą".

Humanizmas, kaip ir kultūra, žinoma, yra romėniškos kilmės; graikų kalboje nesama žodžio, atitinkančio lotyniškąjį *humanitas*.[17] Todėl bus neprošal, jei, baigdama šias pastabas, pateiksiu romėnišką pavyzdį, kad pailiustruočiau, kokia prasme skonis yra politinis sugebėjimas, tikrai humanizuojantis

grožį ir kuriantis kultūrą. Yra savotiškas Cicerono teiginys, skambantis taip, tarsi jis būtų sąmoningai nukreiptas prieš populiarią romėnišką trivialybę: *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas.* Šis senas posakis, sutinkame su juo mes ar ne, turėjo būti įžeidus romėniškajam *humanitas*, asmens kaip asmens vientisumo jausmui; juk žmogaus vertė, asmeninis rangas ir draugystė čia paaaukojami absoliučiai tiesai. Šiaip ar taip, niekas labiau nenutolsta nuo absoliučios, prievartinės tiesos kaip tai, ką sako Ciceronas: *Errare mehercule malo cum Platone* [...] *quam cum istis* (*sc. Pythagoraeis*) *vera saintire* - "Man mieliau klysti kartu su Platonu, nei laikytis teisingų pažiūrų kartu su jo priešininkais".[18] Vertimas neparodo tam tikros teksto dviprasmybės: aš mieliau klysčiau su Platonu racionaliai, nei "jausčiau" (*sentire*) tiesą pitagorietiškai, iracionaliai; bet tokia interpretacija neįtikinama, atsižvelgiant į dialoge duodamą atsakymą: "Aš neturėčiau nebūti linkęs klysti kartu su tokiu žmogumi" (*Ego enim ipse sum eodem isto non invitus erraverim*), kur vėl pabrėžiamas asmuo, kartu su kuriuo klystama. Todėl atrodo galima laikytis vertimo, o tada tas sakinys aiškiai byloja štai ką: skoninga teikti pirmenybę Platonui ir jo mintims, net jeigu tai nuvestų mus į netiesą. Iš tikrųjų labai drąsus, net įžeidžiamai drąsus teiginys, ypač dėl to, kad akivaizdu, jog tą patį galima pasakyti ir nuspręsti apie grožį, ne mažiau prievartinį už tiesą tiems, kurie lavino savo jausmus kaip dauguma mūsų lavino savo protus. Faktiškai Ciceronas sako, kad tikras humanistas negali absoliutinti nei mokslininko, nei filosofo tiesų, nei menininko sukurto grožio; humanistas, nebūdamas specialistas, pasižymi sprendimo sugebėjimu ir skoniu, nepavaldžiu tai prievartai, kurią mums primeta kiekviena specializacija. Šis romėniškas *humanitas* būdingas žmonėms, laisviems bet kokiu požiūriu, kuriems svarbiausia buvo laisvė, nepavaldumas prievartai - net filosofinei, net mokslinei, net

meninei. Ciceronas sako: kai dėl mano ryšio su žmonėmis ir daiktais, aš atsisakau būti prievartaujamas net tiesos, net grožio.[19]

Toks humanizmas kyla iš *cultura animi*, iš nusiteikimo, žinančio kaip globoti, saugoti pasaulio daiktus ir jais žavėtis. Jo užduotis - įsiterpti tarp grynai politinės ir grynai gaminimo veiklos, - daugeliu atžvilgių priešingų viena kitai, ir tas veiklas vertinti. Kaip humanistai, mes galime pakilti aukščiau už konfliktus tarp politiko bei menininko ir būdami laisvi galime pakilti virš tų specialybių, kurių visi privalome mokytis ir siekti. Galime pakilti aukščiau už visokeriopą specializaciją ir filisteriškumą tiek, kad išmoktume laisvai išskleisti savo skonį. Tada mes žinotume, kaip atsakyti tiems, kurie taip dažnai mums sako, kad Platonas ar koks kitas didis praeities autorius jau pranoktas; mes įstengtume suprasti, kad net jei visi Platono kritikai yra teisūs, Platonas vis tiek gali būti geresnis draugas negu jo kritikai. Šiaip ar taip, galime prisiminti, kaip romėnai - pirmieji žmonės, kultūrą traktavę taip rimtai kaip mes, įsivaizdavo, koks turi būti išsilavinęs asmuo: tai tas, kuris žino, kaip išsirinkti draugą iš žmonių, iš daiktų, iš minčių, tiek dabartyje, tiek praeityje.

TIESA IR POLITIKA*

I

ŠIŲ apmąstymų objektas yra trivialus. Niekas niekada neabejojo, kad tiesa ir politika blogai sutaria, ir, kiek man žinoma, tiesumo niekas niekada nelaikė politine dorybe. Melas visada buvo traktuojamas kaip būtinas ir pateisinamas ne tik politiko ar demagogo, bet ir valstybės vyro instrumentas. Kodėl taip yra? Ir ką visa tai reiškia, viena vertus, turint galvoje politikos srities prigimtį bei vertę ir, kita vertus, turint galvoje tiesos ir teisumo prigimtį bei vertę?

Ar tiesai būdinga būti bejėgiškai, o galiai būdinga būti melagingai? Ir kokios tikrovės esama tiesoje, jei ji bejėgiška viešumos srityje, kuri labiau už bet kurią kitą žmogaus gyvenimo sritį garantuoja egzistavimo tikrumą gimstantiems ir mirtingiems žmonėms - tai yra būtybėms, žinančioms, kad

* Parašyti šią esė paskatino vadinamoji polemika, iškilusi po publikacijos *Eichmanas Jeruzalėje* [*Eichman in Jerusalem*]. Ja siekiama išsiaiškinti du skirtingus, nors susijusius klausimus, kurių aš nesuvokiau anksčiau ir kurie svarbesni už pretekstą, paskatinusį jį parašyti. Pirmiausia kyla klausimas, ar visada teisėta sakyti tiesą - ar aš be išlygų tikiu posakiu "*Fiat veritas, et pereat mundus?*". Antrąjį klausimą nulėmė stebėtinai daug melo, pasireiškusio "polemikoje" - viena vertus, melo apie tai, ką esu parašiusi, ir, kita vertus, melo apie mano papasakotus faktus. Čia bandoma apmąstyti abu klausimus. Be to, jie gali pasitarnauti kaip pavyzdys, parodantis, kas atsitinka labai aktualiam klausimui, patenkančiam į tą pertrūkį tarp praeities ir ateities, kuris galbūt yra tinkamiausias visokeriopų apmąstymų prieglobstis. Trumpą parengiamąjį šio pertrūkio apmąstymą skaitytojas ras Pratarmėje.

jos atėjo iš nebūties ir neilgai trukus vėl joje išnyks? Pagaliau ar bejėgiška tiesa nėra tokia pat niekinga, kaip ir galia, abejinga tiesai? Šie klausimai yra nemalonūs, bet jie neišvengiamai nulemti mūsų įprastinių įsitikinimų, liečiančių šiuos dalykus.

Tai, kas šią trivialybę daro labai įtikinamą, gali būti apibendrinta senu lotynišku posakiu *"Fiat iustitia, et pereat mundus"* ("Tegul triumfuoja teigingumas, nors pasaulis ir pražūtų"). Be jo spėjamo XVI amžiaus autoriaus (Ferdinando I, Karolio V įpėdinio), kiti jį vartojo tik kaip retorinį klausimą: ar teisingumas turi triumfuoti, jei iškyla grėsmė pasauliui? O vienintelis mąstytojas, išdrįsęs ignoruoti klausimo esmę, buvo Imanuelis Kantas, kuris drąsiai aiškino, kad "tapęs priežodžiu posakis [...] jį persakius paprastai, reiškia: teisingumas turi nugalėti, net jei dėl to turėtų žūti visi pasaulio nenaudėliai". Kad žmonės nemanytų esant verta gyventi pasaulyje be teisingumo, "toji žmogaus teisė turi būti laikoma šventa, nežiūrint to, kokių aukų ji pareikalautų iš valdžios, [...] nežiūrint, kokie būtų fiziniai padariniai".[1] Bet ar toks atsakymas nėra absurdiškas? Ar savisauga nėra aiškiai svarbesnė už visa kita - už bet kokią dorybę ir bet kokį principą? Ar neakivaizdu, kad jie tampa tik chimeromis, jei pasauliui, kuriame jie tik ir gali reikštis, iškyla grėsmė? Ar nebuvo teisus XVII amžius, beveik vienu balsu skelbęs, kad jokia valstybė negali nepripažinti, jog, tariant Spinozos žodžiais, "nesama aukštesnio įstatymo už jos pačios saugumą"?[2] Juk iš tikrųjų bet koks principas, pranokstantis grynąją egzistenciją, gali užimti teisingumo vietą, o jei į jo vietą mes pastatome tiesą - *"Fiat veritas, et pereat mundus"*, - senas posakis skamba dar įtikinamiau. Jei politinį veiksmą palenkiame priemonių-tikslų kategorijai, galime net prieiti vienintelę tik regimai paradoksalią išvadą, kad melavimas gali puikiai pasitarnauti sukurti ar apsaugoti sąlygas, reikalingas siekti tiesai - kaip Hobbesas, kurio negailestinga logika niekada

nesidrovi nuvesti argumentacijos iki tokio kraštutinumo, kur jos absurdiškumas tampa akivaizdus ir seniai pastebėtas.[3] O apgavystės, kadangi jos dažnai naudojamos kaip labiau prievartinių priemonių pakaitalai, gali būti laikomos santykinai nekenksmingais įrankiais politinės veiklos arsenale.

Todėl permąstant seną lotynišką posakį gali kilti šiek tiek stebinanti mintis, kad tiesos paaukojimas pasaulio išlikimui būtų bergždesnis už bet kokio kito principo ar dorybės paaukojimą. Juk net atsisakius kelti klausimą, ar dar būtų verta gyventi pasaulyje, praradusiame tokias sąvokas kaip teisingumas ir laisvė, to paties - keista - negalima padaryti, orientuojantis į tariamai ne tiek politinę tiesos idėją. Ant kortos pastatytas išlikimas, egzistencijos išsaugojimas (*in suo esse perseverare*), ir joks žmogaus pasaulis, kuriam lemta pergyventi trumpalaikius jame esančius mirtinguosius, niekada nepajėgs išlikti be žmonių, siekiančių daryti tai, ko pirmasis sąmoningai ėmėsi Hėrodotas - būtent λέγειν τα ἐόντα, sakyti tai, kas yra. Jokio pastovumo, jokio egzistencijos išsaugojimo net neįmanoma įsivaizduoti be žmonių, siekiančių paliudyti tai, kas yra ir kas jiems atsiveria dėl to, kad yra.

Konflikto tarp tiesos ir politikos istorija yra sena ir sudėtinga, ir nieko nepadėtų nei paprastinimas, nei moralinis pasmerkimas. Per istoriją tiesos ieškotojai ir tiesos sakytojai suvokė savo veiklos rizikingumą, jie buvo išjuokiami, bet tas, kuris savo bendrapiliečius priversdavo į save žiūrėti rimtai, stengdamas juos išvaduoti nuo melo bei iliuzijų, savo gyvybę statydavo į pavojų: "Argi jie nenužudytų, jei tik jis pakliūtų jiems į rankas?"*, sako Platonas paskutiniame olos alegorijos sakinyje. Platono konflikto tarp tiesos sakytojo ir piliečių negalima paaiškinti tuo lotynišku posakiu ar kokiomis nors vėlesnėmis teorijomis, kurios, implicitiškai ar eksplicitiškai,

* Platonas. *Valstybė* / Vertė J. Dumčius. - Vilnius: Mintis, 1981. - P. 247.

tarp kitų nusižengimų pateisina ir melą, jei tik ant kortos pastatytas miesto išlikimas. Platono pasakojimas nemini jokio priešo; daug žmonių taikingai sugyvena savo oloje, kaip įvaizdžių žiūrovai, neįtraukti į veiksmą, o todėl visai saugūs. Šios bendruomenės nariai neturi jokios priežasties tiesą ir tiesos sakytojus laikyti didžiausiais savo priešais, o Platonas nepaaiškina jų perversiškos meilės apgaulei ir netiesai. Jei jį mes lygintume su vienu iš vėlesnių jo kolegų politinės filosofijos srityje - būtent su Hobbesu, kurio manymu, "tik tiesa, neprieštaraujanti jokio žmogaus naudai ir malonumui, yra priimtina visiems žmonėms" (akivaizdus teiginys, tačiau Hobbesas jį laikė tokiu svarbiu, kad juo užbaigė savo *Leviataną*) - jis galėtų sutikti dėl naudos ir malonumo, bet ne su teiginiu, kad yra tokia tiesa, kuri priimtina visiems žmonėms. Hobbesas, bet ne Platonas, guodėsi tuo, kad esama nešališkos tiesos, "objektų", kurie "žmonėms nerūpi", - t.y. matematinės tiesos, "linijų ir figūrų doktrinos", kuri "nesusikerta su jokiu žmogaus siekiu, nauda ar malonumu". Juk Hobbesas rašė: "Aš neabejoju, kad jeigu tiesa, jog trys trikampio kampai turi būti lygūs dviems kvadrato kampams, prieštarautų kokio nors žmogaus teisei viešpatauti ar viešpataujančių žmonių interesams, toji doktrina, jeigu ir nebūtų neigiama, tai būtų sunaikinta, sudeginant visas geometrijos knygas, jei tas, kas tuo suinteresuotas, pajėgtų tai padaryti"[4].

Be abejonės, esama lemtingo skirtumo tarp Hobbeso matematinės aksiomos ir tikrosios žmogaus elgesio normos, kurią Platono filosofas, kaip manoma, atsineša iš savo kelionės po idėjų dangų, nors Platonas, tikėjęs, kad matematinė tiesa atveria sielos akis visoms tiesoms, to ir nesuvokė. Hobbeso pavyzdys mums atrodo santykinai nekaltas; mes linkę suvokti tokius aksiominius teiginius kaip "trys trikampio kampai turi būti lygūs dviems kvadrato kampams", ir mes prieiname išvadą, kad "visų geometrijos knygų sudeginimas"

nebūtų labai veiksmingas. Žymiai didesnis pavojus kiltų moksliniams teiginiams; jei istorija pasuktų kita kryptimi, visa moderniojo mokslo raida nuo Galilėjaus iki Einsteino galėtų užstrigti. Ir, žinoma, labiausiai pažeidžiamos būtų tos subtiliausios ir visada unikalios minties formos - platoniškoji idėjų doktrina yra puikiausias pavyzdys, - kuriomis remdamiesi žmonės nuo neatmenamų laikų stengėsi mąstyti racionaliai, peržengdami žmogiškojo žinojimo ribas.

Modernioji epocha, tikinti, kad tiesa nėra nei atkleidžiama, nei duota žmogaus protui, bet yra jo kuriama, matematines, mokslines ir filosofines tiesas nuo Leibnizo laikų priskyrė bendrajai racionaliosios tiesos rūšiai, besiskiriančiai nuo faktinės tiesos. Šia perskyra naudosiuos dėl patogumo, neaptarinėdama jos esminio pagrįstumo. Siekdami suvokti, kokią žalą politinė jėga gali padaryti tiesai, šiuos dalykus nagrinėjame vedami ne filosofinių, o politinių motyvų, todėl galime apeiti klausimą, kas yra tiesa, ir pasitenkinti šį žodį suvokdami taip, kaip jį paprastai supranta visi žmonės. Ir jei dabar mąstome apie faktines tiesas - apie tokias kuklias tiesas, kaip antai: žmogaus, pavarde Trockis, išnykusio iš visų Tarybų Rusijos istorinių knygų, vaidmenį Rusijos revoliucijoje, - iškart suvokiame, kad jos yra daug pažeidžiamesnės už visas racionaliąsias tiesas. Negana to, kadangi faktai ir įvykiai - invariantiškas kartu gyvenančių ir veikiančių žmonių padarinys - sudaro patį politinės srities audinį, žinoma, mus visų pirma domina faktinė tiesa. Valdžia (Hobbeso žodžiais), puldama racionaliąją tiesą, galima sakyti, peržengia savo ribas, nes falsifikuodama ar nuslėpdama faktus ji kovoja savo žemėje. Išties tikimybė, kad faktinė tiesa atsilaikys prieš galios antpuolį, yra labai menka; jai visada gresia pavojus būti išstumtai iš pasaulio ne kurį laiką, bet potencialiai, visiems laikams. Faktai ir įvykiai yra daug trapesni dalykai už aksiomas, atradimus, teorijas - net pačias spekuliatyviausias, -

sukurtas žmogaus proto; jie atsiranda nuolatinėje žmonių reikalų kaitoje, kur nėra nieko pastovesnio už tariamą santykinį žmogaus proto struktūros pastovumą. Jei jie prarandami, jų nebesugrąžins jokia racionali pastanga. Galbūt tikimybė, kad Euklido matematika ar Einsteino reliatyvumo teorija (nekalbant apie Platono filosofiją), jei jų autoriams būtų buvę sutrukdyta perduoti šias teorijas palikuonims, laikui bėgant būtų buvusios atkurtos, ir nėra labai didelė, tačiau ji yra daug didesnė negu tikimybė, kad vieną gražią dieną bus užmirštas ar, kas labiau tikėtina, nuslėptas svarbus faktas.

II

NORS politiškai reikšmingiausios tiesos yra faktinės, konfliktas tarp tiesos ir politikos buvo pirmą kartą atrastas ir artikuliuotas ryšium su racionaliąja tiesa. Racionaliai teisingo teiginio priešingybė yra arba klaida ir nežinojimas, kaip moksluose, arba iliuzija ir nuomonė, kaip filosofijoje. Sąmoninga netiesa, grynas melas, pasitaiko tik faktinių teiginių srityje ir atrodo svarbu, bet keista, kad ilgai trunkančiose diskusijose apie šį tiesos ir politikos antagonizmą nuo Platono iki Hobbeso niekas niekada netikėjo, kad [sąmoningai] organizuotas melas, šiandien mums gerai pažįstamas, gali būti puikus ginklas prieš tiesą. Platono filosofijoje tiesos sakytojo gyvybei gresia pavojus, o Hobbeso filosofijoje, kur tiesos sakytojas tampa autoriumi, jam grasinama tuo, kad bus sudegintos jo knygos; grynas melas nėra problema. Platonui veikiau rūpi sofistas ir neišmanėlis negu melagis, ir ten, kur nubrėžiamas skirtumas tarp klaidos ir melo - tai yra tarp "sąmoningo ir nesąmoningo ψεῦδος" - jis, tai būdinga, daug pakantesnis "kiauliškame nežinojime besivoliojantiems" žmonėms negu melagiams.[5] Ar tai dėl to, kad tuomet dar buvo

nežinomas organizuotas melavimas, nulemiąs viešumos sritį, skirtingai nuo privataus melagio, savo rizika mėginančio laimę? O gal tai turi kažką bendra su stebinančiu faktu, kad, išskyrus zoroastrizmą, nė viena iš didžiųjų religijų melo - skirtingai nuo "melagingo liudijimo" - neįtraukė į savo didžiųjų nuodėmių katalogą? Tik puritoniškoji moralė, atsiradusi kartu su sistemingu mokslu, kurio pažangą turėjo užtikrinti tvirtas kiekvieno mokslininko teisingumas ir patikinimas, melą traktavo kaip rimtą prasižengimą.

Kad ir kaip ten būtų, istoriškai konfliktas tarp tiesos ir politikos iškilo iš dviejų diametraliai priešingų gyvenimo būdų - filosofo gyvenimo, pirmąkart interpretuoto Parmenido, o vėliau Platono, ir piliečio gyvenimo. Nuolat besikeičiančioms piliečio nuomonėms apie žmogiškuosius reikalus, kurie ir patys nuolat kinta, filosofas priešpriešino tiesą apie tokius dalykus, kurie pačia savo prigimtimi amžini ir todėl iš jų galima išvesti principus, stabilizuojančius žmogiškuosius reikalus. Todėl tiesos priešingybė buvo tik nuomonė, prilyginta iliuzijai, ir kaip tik nuomonės išsigimimas konfliktui suteikė jo politinį aktualumą; juk ne tiesa, o būtent nuomonė yra viena iš būtinų bet kokio viešpatavimo sąlygų. "Visos valdžios grindžiamos nuomone", sakė Jamesas Madisonas, ir net pats autokratiškiausias valdovas ar tironas negalėtų siekti valdžios ar ją užgrobti, nepalaikomas vienminčių. Be to, bet kokia pretenzija į absoliučią tiesą, kurios galiojimui nereikalinga nuomonės parama, žmogiškųjų reikalų srityje pakerta pačias politikos ir valdžios šaknis. Šis antagonizmas tarp tiesos ir nuomonės Platono buvo išskleistas (ypač *Gorgijuje*) kaip antagonizmas tarp bendravimo, įeinant į "dialogą", kaip adekvačią filosofinės tiesos išraišką, ir bendravimo, įgaunančio "retorikos" pavidalą, kai demagogas, kaip mes pasakytume šiandien, įtikinėja daugumą.

Šio pradinio konflikto pėdsakų dar galima rasti ankstyvo

vosiose moderniosios epochos fazėse, bet mūsų pasaulyje jų beveik nėra. Pavyzdžiui, Hobbeso veikaluose mes dar skaitome apie du "priešingus sugebėjimus": "pagrįstą protavimą" ir "galingą iškalbą"; pirmasis sugebėjimas "pagrįstas tiesos principais, antrasis - nuomonėmis [...] bei žmonių aistromis ir interesais, kurie yra skirtingi ir nepastovūs"[6]. Praėjus daugiau nei šimtmečiui, Švietimo epochoje, šie pėdsakai beveik, nors ir ne visai, išnyko, ir ten, kur vis dar išlieka senovinis antagonizmas, akcentai persislenka. Nuostabusis Lessingo posakis "*Sage jeder, was ihm Wahrheit dunkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen*" (Tesako kiekvienas tai, ką jis laiko tiesa, o pati tiesa tebūnie atiduota Dievui), išreikštas ikimoderniosios filosofijos terminais, reikštų, kad žmogus nepajėgus pasiekti tiesą; visos jo tiesos, deja, yra δόξαι, tik nuomonės; Lessingui jo prasmė priešinga: dėkokime Dievui, kad mes nežinome *pačios* tiesos. Net ten, kur džiūgavimo - įžvalgos, kad žmonėms, gyvenantiems drauge, neišsenkantis žmogiškojo bendravimo turtingumas yra nepalyginti svarbesnis ir prasmingesnis už Vieną Tiesą - nėra, nuo XVIII amžiaus pradėjo vyrauti žmogaus proto trapumo suvokimas, nesukeldamas skundų ar dejonių. Šį suvokimą mes galime rasti tiek didingoje Kanto *Grynojo proto kritikoje*, kur protas priverčiamas pripažinti savo ribas, tiek Madisono žodžiuose, kuris ne kartą pabrėžė, kad "žmogaus protas, kaip ir pats žmogus, paliktas vienas, yra nedrąsus ir atsargus, ir tampa tvirtas bei pasitikintis savimi proporcingai skaičiui tų, su kuriais yra susijęs"[7]. Tokie motyvai, daug labiau negu samprotavimai apie individo saviraiškos laisvę, suvaidino lemtingą vaidmenį daugiau ar mažiau sėkmingoje kovoje už ištarto ar atspausdinto žodžio laisvę.

Štai Spinoza, vis dar tikėjęs žmogaus proto neklaidingumu ir dažnai be pagrindo šlovintas kaip laisvos minties ir laisvo žodžio gynėjas, buvo įsitikinęs, kad "kiekvienas žmogus

pagal neatimamą prigimtinę teisę yra savo minčių šeimininkas", kad "kiekvieno žmogaus intelektas priklauso jam pačiam ir kad smegenys yra tokie pat skirtingi kaip pomėgiai"; tuo remdamasis jis priėjo išvadą, kad "geriausia leisti tai, ko negalima panaikinti" ir kad minties laisvę draudžiančių įstatymų padarinys būtų "žmonės, manantys vienaip, o sakantys kitaip", taigi "teisingo tikėjimo sugedimas" ir "klastos [...] skatinimas". Tačiau Spinoza niekur nereikalauja žodžio laisvės, ir argumentas, kad žmogaus protui reikalingas bendravimas su kitais, krenta į akis kaip tik dėl to, kad jo nėra. Žmogaus poreikį bendrauti, jo nesugebėjimą slėpti savo minčių ir tylėti jis net priskiria prie "bendrų trūkumų", kurių neturi filosofas.[8] Priešingai, Kantas teigė, kad "išorinė galia, atimanti iš žmogaus laisvę atvirai reikšti savo mintis, *kartu atima iš jo teisę mąstyti*" [išskirta autorės] ir kad vienintelis mūsų mąstymo "teisingumo" garantas yra tas, kad "galima sakyti, mes mąstome kartu su kitais, kuriems perduodame savo mintis, kaip ir jie savo mintis perduoda mums". Negalintis neklysti žmogaus protas gali funkcionuoti tik tada, kai žmogus gali juo "naudotis viešai"; tai tinka ir tiems, kurie vis dar neišėję iš "kūdikystės" būklės, nepajėgūs naudotis savo protu "nevadovaujami kieno nors kito"; tai labai tinka ir "mokiniui", kuriam reikalinga "visa skaitančioji publika", tikrinanti ir kontroliuojanti jo darbus.[9]

Šiame kontekste ypač svarbus skaičiaus klausimas, paminėtas Madisono. Akcento perslinkį nuo racionalios tiesos prie nuomonės implikuoja perslinkis nuo žmogaus vienaskaitos prie žmonių - daugiskaitos, o tai reiškia perslinkį nuo srities, kur, pasak Madisono, niekas neturi reikšmės, išskyrus "pagrįstą samprotavimą", vykdomą vieno proto, prie srities, kur "nuomonės jėga" yra nulemta individo pasitikėjimo "skaičiumi, kuris, jo manymu, laikosi tos pačios nuomonės" - skaičiumi, kuris, beje, nebūtinai apima tik amžininkus. Šį gyveni-

mą daugiskaitoje (o toks yra piliečio gyvenimas) Madisonas skiria nuo filosofo gyvenimo; filosofas "privalo ignoruoti" tokius motyvus. Tačiau šis skirtumas neturi praktinių padarinių, nes "filosofų tauta yra toks pat neįtikinamas dalykas, kaip ir filosofų karalių rasė, apie kurią svajojo Platonas"[10]. Tarp kitko, galime pastebėti, kad "filosofų tautos" sąvoka, Platono požiūriu, prieštarautų pati sau; juk visa jo politinė filosofija, neiškiriant jos atvirų tironiškų bruožų, grindžiama įsitikinimu, kad dauguma negali nei surasti tiesos, nei jos perduoti. Mūsų pasaulyje galutinai išnyko paskutiniai šio senovinio antagonizmo tarp filosofo tiesos ir turgavietės nuomonės pėdsakai. Nei apreikštosios religijos tiesa, kurią XVII amžiuje politiniai mąstytojai vis dar traktavo kaip didžiausią kliūtį, nei filosofo tiesa, atsiverianti vienatvėje esančiam žmogui, jau nebesusiliečia su pasaulio reikalais. Kai dėl pirmosios, Bažnyčios atskyrimas nuo valstybės davė mums ramybę; kai dėl antrosios, ji jau seniai atsisakė pretenzijų viešpatauti - jei tik moderniosios ideologijos netraktuojamos rimtai kaip filosofijos, bet tai beveik neįmanoma, nes jų šalininkai atvirai skelbia, kad jos yra politiniai ginklai, o klausimą apie tiesą ir teisingumą laiko visai nereikšmingu. Mąstant tradiciškai ir atsižvelgiant į tokią padėtį galima ryžtis prieiti išvadą, kad tas senasis konfliktas pagaliau pašalintas, o ypač kad jos pirminė priežastis, racionalios tiesos ir nuomonės priešprieša, išnyko.

Keista, bet taip nėra, nes faktinės tiesos ir politikos priešpriešа, šiandien pasiekusi tokį didelį mastą, pasižymi - bent jau kai kuriais - labai panašiais bruožais. Nors veikiausiai jokia ankstesnė epocha nebuvo pakanti tokiai nuomonių įvairovei religijos ir filosofijos srityje, faktinė tiesa, jei ji prieštarauja tam tikros grupės naudai ar malonumui, šiandien sutinkama daug priešiškiau negu anksčiau. Žinoma, visada egzistavo valstybinės paslaptys, kiekviena valdžia turėjo slėpti

tam tikrą informaciją, jos neatskleisti viešumai, o tas, kuris atskleisdavo tikras paslaptis, visada buvo traktuojamas kaip išdavikas. Tai manęs čia nedomina. Faktai, kuriuos turiu galvoje, viešai žinomi, bet kartu ta pati publika, kuri juos žino, gali sėkmingai ir net spontaniškai uždrausti juos viešai aptarinėti ir juos traktuoti taip, tarsi jie būtų tai, kas jie nėra, būtent - paslaptys. Kad kelti juos į viešumą yra pavojinga, kaip, pavyzdžiui, ankstesnėse epochose buvo pavojinga skelbti ateizmą ar kitokias erezijas, atrodo, yra keistas reiškinys, ir jis tampa dar reikšmingesnis, kai su juo susiduriame šalyse, tironiškai valdomose ideologinės valdžios. (Net Hitlerio Vokietijoje ir Stalino Rusijoje apie koncetracijos ir naikinimo stovyklas, kurių egzistavimas nebuvo jokia paslaptis, kalbėti buvo pavojingiau, negu laikytis "eretiškų" pažiūrų į antisemitizmą, rasizmą bei komunizmą ir jas reikšti.) Dar labiau glumina tai, kad tiek, kiek nepageidautinos faktinės tiesos yra toleruojamos laisvose šalyse, jos dažnai, sąmoningai ar ne, paverčiamos nuomonėmis - tarsi tokie faktai kaip Hitlerio pripažinimas Vokietijoje, Prancūzijos pralaimėjimas vokiečių armijoms 1940 metais ar Vatikano politika Antrojo pasaulinio karo metais būtų ne istorinė tikrovė, o nuomonės objektas. Kadangi tokios faktinės tiesos liečia politiškai aktualius klausimus, ant kortos čia statoma ne tik beveik neišvengiama įtampa tarp dviejų gyvenimo būdų bendros ir bendrai pripažintos tikrovės ribose. Ant kortos čia statoma bendra ir faktinė tikrovė, ir tai iš tikrųjų yra pirmos eilės politinė problema. O kadangi faktinę tiesą, nors ji daug mažiau ginčytina nei filosofinė tiesa ir kiekvienam daug akivaizdesnė, kai ji demonstruojama viešumoje, ištinka toks pat likimas - tai yra būti supriešintai ne su melu ar sąmoninga netiesa, o su nuomone, - vertėtų prisiminti seną ir nebeaktualų klausimą apie tiesą *versus* nuomonę.

Juk, žvelgiant iš tiesos sakytojo taško, tendencija faktą

paversti nuomone, nutrinti juos skiriančią ribą yra ne mažiau gluminanti negu ankstesnė tiesos sakytojo problema, taip puikiai išreikšta olos alegorija: kai filosofas, sugrįžęs iš savo vienišos kelionės į amžinųjų idėjų dangų, bando perduoti savo tiesą daugeliui žmonių, toji tiesa ištirpsta skirtingiausiose nuomonėse, kurios jam yra iliuzijos, ir pačios virsta nuomonėmis, stokojančiomis tikrumo, todėl dabar, sugrįžus į olą, tiesa pasirodo tik kaip δοκεῖ μοι ("man atrodo"), kaip δόξαι, kurių jis tikėjosi atsikratysiąs kartą ir visiems laikams. Tačiau faktinės tiesos sakytojo padėtis dar blogesnė. Jis nesugrįžta iš jokios kelionės į erdves, esančias už žmogiškųjų reikalų srities ribų, ir jis negali guostis mintimi, kad šiam pasauliui jis tapo svetimas. Panašiai ir mes neturime teisės guostis, kad jo tiesa, jei tai tikrai tiesa, yra ne šio pasaulio. Jei jo paprasti faktiniai teiginiai - kūno, o ne sielos akimis matomos ir paliudijamos tiesos - atmetami, kyla įtarimas, kad pačioje politinės srities prigimtyje gali glūdėti tendencija neigti ir iškreipti bet kokią tiesą, tarsi žmonės negalėtų įveikti nepalenkiamo, rėksmingo, nepatiklaus politikos srities aikštingumo. Jei taip būtų iš tikrųjų, reikalai atrodytų net labiau desperatiški nei manė Platonas, nes platoniškoji tiesa, atrasta ir išskleista vienatvėje, pačia savo esme transcendentiška daugumos sričiai, žmogiškųjų reikalų pasauliui. (Galima suprasti, kad filosofas, gyvenantis vienatvėje, pasiduoda pagundai savo tiesą naudoti kaip normą, nustatomą žmogiškiesiems reikalams; tai yra filosofinei tiesai būdingą transcendenciją prilyginti visai kitokios rūšies "transcendencijai", kuria remiantis jardas ar kiti matavimo vienetai atskiriami nuo jais matuojamų įvairiausių objektų; ir galima lygiai taip pat gerai suprasti, kad dauguma žmonių priešinsis šiai normai, nes ji iš tikrųjų kilusi iš tos srities, kuri visai išoriška žmogiškųjų reikalų sričiai ir su pastarąja gali būti susieta tik dėl nesusipratimo.) Filosofinė tiesa, patekdama į turgaus aikštę,

keičia savo prigimtį ir virsta nuomone, nes išnyko tikras μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, perslinkis ne tik nuo vienos mąstymo formos prie kitos, bet ir nuo vieno žmogiškosios egzistencijos būdo prie kito.

Priešingai, faktinė tiesa visada susijusi su kitais žmonėmis: ji siejasi su įvykiais ir aplinkybėmis, į kurias įtraukti daugelis žmonių; ji patvirtinta liudytojų ir priklauso nuo paliudijimo; ji egzistuoja tik tiek, kiek apie ją šnekama, net jei įvyksta privačioje srityje. Ji politinė pačia savo prigimtimi. Faktai ir nuomonės, nors ir gali išsiskirti, neprieštarauja vienas kitam; jie priklauso tai pačiai sričiai. Faktai teikia medžiagą nuomonėms, o nuomonės, įkvėptos skirtingų interesų bei aistrų, gali labai skirtis, bet sykiu būti pagrįstos, jei jos gerbia faktinę tiesą. Nuomonės laisvė yra farsas, jei neužtikrinama faktinė informacija, o patys faktai nediskutuojami. Kitaip sakant, faktinė tiesa teikia medžiagą politinei minčiai, kaip racionali tiesa teikia medžiagą filosofinei spekuliacijai.

Bet ar iš viso esama faktų, nepriklausančių nuo interpretacijos ir nuomonės? Ar istorikų ir istorijos filosofų kartos neparodė, kad neįmanoma nustatyti faktų jų neinterpretuojant, nes iš pradžių juos privalu išgliaudyti iš grynų atsitiktinumų chaoso (o atrankos principai tikrai nėra faktiniai duomenys), o po to įsieti į pasakojimą, galintį skleistis tik tam tikroje perspektyvoje, neturinčioje nieko bendra su pradine duotimi? Be abejonės, tokie ir daugybė kitokių keblumų, būdingų istorijos mokslui, yra tikri, tačiau jie nepaneigia faktinės medžiagos egzistavimo ir negali pateisinti ribų tarp fakto, nuomonės ir interpretacijos nutrynimo ar duoti teisę istorikui manipuliuoti faktais taip, kaip jam patinka. Net jei tariame, kad kiekviena karta turi teisę rašyti savąją istoriją, mes tariame tik tiek, kad ji turi teisę pertvarkyti faktus pagal savąją perspektyvą; mes nesuteikiame teisės iškreipti pačius faktus. Kad pailiustruočiau tokią nuostatą ir nebūčiau kaltinama, jog toliau nena-

grinėju šios problemos, pateiksiu pavyzdį: pasakojama, kad trečiajame dešimtmetyje Clemenceau prieš pat savo mirtį draugiškai šnekučiavosi su Veimaro Respublikos atstovu apie tai, kas kaltas dėl to, kad prasidėjo Pirmasis pasaulinis karas. Clemenseau buvo paklaustas: "Ką, Jūsų nuomone, būsimieji istorikai galvos apie šį keblų ir prieštaringą klausimą?" Jis atsakė: "Šito aš nežinau. Bet aš tikrai žinau, kad jie nesakys, jog Belgija užpuolė Vokietiją." Čia mus domina tokie brutaliai paprasti duomenys, kurių nesugriaunamumą savaime suprantamu dalyku laikė net kraštutiniausi ir rafinuočiausi istoricizmo adeptai. Iš tikrųjų ne istorikų užgaidų, o kažko žymiai daugiau reikėtų ištrinti faktui, jog 1914 metų rugpjūčio 4-osios naktį vokiečių kareiviai peržengė Belgijos sieną; tam reikėtų ne mažiau nei valdžios monopolijos visame civilizuotame pasaulyje. Tačiau tokia valdžios monopolija nėra nesuvokiamas dalykas ir nesunku įsivaizduoti, koks likimas lauktų faktinės tiesos, jei šiuose dalykuose paskutinį žodį tartų nacionaliniai ar socialiniai galios interesai. Tai vėl žadina mūsų įtarimą, kad politikos srities prigimtyje gali glūdėti polinkis kovoti su bet kokia tiesa, o kartu verčia mus grįžti prie klausimo, kodėl net atsidavimas faktinei tiesai yra suvokiamas kaip antipolitinė nuostata.

III

TARUSI, kad faktinė tiesa, skirtingai nei racionalioji, neprieštarauja nuomonei, konstatavau ne visą tiesą. Visos tiesos - ne tik įvairios racionalios tiesos, bet ir faktinė tiesa - priešingos nuomonei *savo galiojimo teigimo būdu.* Tiesoje glūdi prievartos elementas, ir dažnai tironiška tendencija, tokia apgailėtinai akivaizdi tarp profesionalių tiesos sakytojų, gali būti nulemta ne tiek charakterio stokos, kiek nuolatinio gyveni-

mo, pavaldaus savotiškai prievartai, įtampos. Tokie teiginiai kaip "Trys trikampio kampai lygūs dviems kvadrato kampams", "Žemė sukasi apie saulę", "Geriau kentėti negu kenkti", "1914 metų rugpjūtį Vokietija užpuolė Belgiją" skiriasi tuo, kaip prie jų buvo prieita, bet kartą suvokti ir paskelbti kaip teisingi, jie turi tą bendrą bruožą, kad nebereikalauja sutikimo, diskusijos, nuomonės ar pritarimo. Tiems, kurie juos priima, jie nesikeičia priklausomai nuo jiems pritariančių žmonių skaičiaus; įtikinėjimas ar atkalbinėjimas neturi prasmės, nes toks teiginys savo turiniu yra ne įtikinamas, o prievartinis. (Štai Platonas *Timajuje* nubrėžia ribą tarp žmonių, sugebančių suvokti tiesą, ir tų, kurie atsitiktinai laikosi teisingos nuomonės. Pirmuosiuose tiesos suvokimo organą (νοῦς) pažadina mokymas, žinoma, suponuojantis nelygybę ir laikytinas švelnia prievartos forma, o antrieji buvo tik įtikinti. Pirmųjų nuostatos, sako Platonas, yra nepajudinamos, o antruosius visada galima įtikinti pakeisti savo nuomonę.[11]) Tai, ką Mercier de la Rivière kartą pastebėjo apie matematinę tiesą, tinka visoms tiesos rūšims: *"Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques"*. Panašiai ir Grocijus beveik prieš šimtą metų primygtinai pabrėžė - siekdamas apriboti absoliutaus monarcho galią, - kad "net Dievas negali padaryti, kad dukart du nebūtų keturi". Prievartinę tiesos galią jis priešino politinei galiai; jis nesiekė apriboti dieviškosios visagalybės. Šios dvi pastabos atskleidžia, kaip tiesa atrodo grynai politinėje perspektyvoje, galios požiūriu, ir kyla klausimas, ar galia gali ir turi būti apribota ne tik konstitucijos, teisių bilio, daugelio jėgų, kaip kontrolės ir pusiausvyros sistemoje, kur, pasak Montesquieu, *"le pouvuir arrête le pouvoir"* - tai yra veiksnių, atsirandančių pačioje politinėje srityje ir jai priklausančių - bet ir kažko, kas ateina iš išorės, kieno šaltinis yra už politinės srities ribų ir yra toks nepriklausomas nuo piliečių

norų bei troškimų, kaip ir paties blogiausio tirono valia.

Žvelgiant iš politikos varpinės tiesa, yra despotiško pobūdžio. Todėl jos nekenčia tironai, pagrįstai bijantys prievartinės jėgos, kurios jie negali monopolizuoti, konkurencijos. O valdžių, grindžiamų pritarimu ir susilaikančių nuo prievartos, akyse jos statusas veikiau neapibrėžtas. Faktai nepavaldūs susitarimui ir pritarimui, ir visas šnekėjimas apie juos - visi apsikeitimai nuomonėmis, grindžiami teisinga informacija - jų įtvirtinimui nieko neduoda. Su nepageidaujama nuomone galima ginčytis, galima ją atmesti ar su ja sutikti, bet nepageidaujami faktai pasižymi siutinančiu užsispyrimu, kurio niekas, išskyrus gryną melą, įveikti negali. Keblumas yra tas, kad faktų tiesa, kaip ir kiekviena kita tiesa, valdingai reikalauja būti pripažinta ir užkerta kelią debatams, o debatai sudaro pačią politinio gyvenimo esmę. Mąstymo ir komunikacijos būdai, susiję su tiesa, politiniu požiūriu neišvengiamai yra prievartiniai; jie neatsižvelgia į kitų žmonių nuomones, o atsižvelgimas į tas nuomonės yra griežto politinio mąstymo bruožas.

Politinis mąstymas yra atstovaujamasis. Aš susiformuoju nuomonę, reikalą apsvarstydamas iš įvairių požiūrio taškų, įsivaizduodamas čia nesančius požiūrius; tai yra aš juos atstovauju. Šis atstovavimo procesas aklai nepriima tikrųjų požiūrių, kurie yra kažkur kitur ir dėl to į pasaulį žvelgia skirtingai; tai nereiškia, kad aš įsijaučiu, tarsi stengčiausi būti ar jausti kaip kažkas kitas, ar kad aš skaičiuoju nosis ir prisišlieju prie daugumos, bet esu ir mąstau išsaugodamas savo tapatumą, ko iš tikrųjų nėra. Juo didesnio skaičiaus žmonių požiūrius aš įsivaizduoju, apgalvodamas konkretų reikalą, ir kuo geriau galiu įsivaizduoti, kaip jausčiau ir mąstyčiau, būdamas jų vietoje, tuo didesnis mano atstovaujamojo mąstymo sugebėjimas ir tuo pagrįstesnės mano galutinės išvados, mano nuomonė. (Kaip tik šis "išplėstinio mąstymo" sugebėjimas

žmones įgalina spręsti; jį atrado Kantas pirmojoje *Sprendimo galios kritikos* dalyje, nors jis nepripažino politinių ar moralinių savo atradimo implikacijų.) Patį nuomonės formavimosi procesą nulemia tie, kurių vietoje kažkas mąsto ir naudojasi savo protu, o vienintelė tokio vaizduotės išsiskleidimo sąlyga yra nesuinteresuotumas, išsivadavimas nuo savo asmeninių interesų. Taigi net jei susidarydamas nuomonę aš vengiu bet kokios draugijos ar esu visai izoliuotas, aš nesu paprasčiausiai tik su savimi filosofinio mąstymo vienatvėje; aš pasilieku šiame visuotinės tarpusavio priklausomybės pasaulyje, kur aš galiu atstovauti bet kurį kitą. Žinoma, aš galiu atsisakyti tai daryti ir susiformuoti nuomonę, atsižvelgiančią tik į savo interesus ar interesus tos grupės, kuriai aš priklausau; išties netgi tarp labai išsilavinusių žmonių nėra nieko įprastesnio už aklą užsispyrimą, atsiskleidžiantį vaizduotės stoka ir nesugebėjimu spręsti. Bet pati nuomonės ar sprendimo kokybė priklauso nuo jų nešališkumo laipsnio.

Jokia nuomonė nėra savaime akivaizdi. Kaip tik nuomonės, o ne tiesos srityje mūsų mąstymas yra tikrai diskursyvus, galima sakyti, bėgantis iš vienos vietos į kitą, iš vienos pasaulio dalies į kitą dalį, apžvelgiantis visokiausius prieštaraujančius požiūrius, kol pagaliau nuo šių atskirybių jis pakyla į tam tikrą nešališką bendrybę. Palyginti su šiuo procesu, kur atskira problema išstumiama į viešumą, kur ji gali parodyti visas savo puses, visas galimas perspektyvas, kol ją užlieja ir peršviečia visa žmogaus proto šviesa, teiginys, orientuotas į tiesą, pasižymi ypatingu uždarumu. Racionali tiesa apšviečia žmogaus intelektą, o faktinė tiesa turi teikti medžiagą nuomonėms, bet šios tiesos, nors jos niekada nėra tamsios, nėra ir skaidrios, ir pati jų prigimtis priešinasi tolesniam nušvietimui, kaip šviesos prigimtis priešinasi apšvietimui.

Negana to, niekur šis apsisprendimas nėra toks akivaizdus ir toks erzinantis kaip ten, kur mes susiduriame su faktais

ir faktų tiesa, nes faktai neturi jokios pagrįstos priežasties būti tokie, kokie jie yra; jie visada galėjo būti kitokie, ir šis erzinantis atsitiktinumas yra tiesiog neribotas. Kaip tik dėl tokio faktų atsitiktinumo ikimodernioji filosofija atsisakė rimtai traktuoti žmogiškųjų reikalų sritį, persmelktą atsitiktinumo, ar tikėti, kad kokią nors prasmingą tiesą kada nors galima atskleisti įvykių sekos "melancholiškame atsitiktinume" (Kantas), kuris vyrauja šiame pasaulyje. Ir jokia modernioji istorijos filosofija neįstengė susitaikyti su neišvengiamu, neprotingu grynojo faktiškumo atkaklumu; moderniųjų laikų filosofai bandė užkerėti visokiausių rūšių būtinybę, nuo pasaulinės dvasios ar materialinių sąlygų dialektinės būtinybės iki tariamai nekintančios ir pažinios žmogaus prigimties būtinybės, kad tik ištrintų paskutinius to akivaizdžiai savavališko "galėjo būti ir kitaip" (tokia yra laisvės kaina) pėdsakus toje srityje, kur žmonės yra tikrai laisvi. Teisinga, kad žvelgiant atgal - tai yra istorinėje perspektyvoje - kiekviena įvykių seka atrodo taip, tarsi kitaip negalėjo atsitikti, tačiau tai yra optinė ar veikiau egzistencinė iliuzija: nieko nebūtų galėję atsitikti, jei tikrovė - tokia jos esmė - nebūtų nužudžiusi kitų galimybių, pirmapradiškai glūdinčių kiekvienoje situacijoje.

Kitaip sakant, faktinė tiesa nėra akivaizdesnė už nuomonę, ir tai gali būti viena iš priežasčių, lemiančių tai, kad nuomonės reiškėjai santykinai lengvai diskredituoja faktinę tiesą kaip kitokią nuomonę. Negana to, faktinis akivaizdumas nustatomas dalyvaujančiųjų - kaip žinoma, nepatikimų - paliudijimu ir remiantis pasakojimais, dokumentais bei monumentais, kuriuos visus galima įtarti esant klastotėmis. Vykstant disputui galima remtis tik kito paliudijimu, bet ne kreiptis į trečią, aukštesnę instanciją, o susitarimas paprastai pasiekiamas remiantis daugumos principu; taigi elgiamasi taip pat, kaip aptarinėjant nuomones - o tai yra visai nepatenkinama

procedūra, nes niekas netrukdo daugumai liudytojų liudyti melagingai. Priešingai, tam tikromis aplinkybėmis priklausomybės daugumai jausmas gali net skatinti melagingą liudijimą. Kitaip tariant, kiek faktinė tiesa bejėgė prieš nuomonių reiškėjų priešiškumą, ji pažeidžiama bent jau kaip racionali filosofinė tiesa.

Anksčiau aš pastebėjau, kad tam tikrais atžvilgiais faktinės tiesos sakytojas yra blogesnis už Platono filosofą, - kad jo tiesa neturi transcendentinių ištakų ir nepasižymi net santykinai transcendentiniais bruožais tokių politinių principų kaip laisvė, teisingumas, garbė ir drąsa; o visi jie gali įkvėpti žmogiškąjį veiksmą ir po to per jį pasireikšti. Netrukus pamatysime, kad šis trūkumas atveda prie rimtesnių nei mes manėme padarinių; būtent prie tokių padarinių, kurie liečia ne vien tiesos sakytojo asmenį, bet - kas svarbiau - jo tiesos išlikimo tikimybę. Žmogiškojo veiksmo įkvėpimas ir pasireiškimas per jį gali nepajėgti varžytis su prievartiniu tiesos akivaizdumu, bet, kaip matysime, jie gali varžytis su nuomonei būdingu įtikinamumu. Sokrato teiginį "Geriau kentėti negu kenkti" aš laikau pavyzdiniu filosofiniu teiginiu apie žmogaus elgesį, todėl turinčiu politines implikacijas. Iš dalies mano pasirinkimas motyvuotas tuo, kad šis sakinys tapo Vakarų etinės minties užuomazga, o iš dalies tuo, kad, kiek man žinoma, tai vienintelis etinis teiginys, kuris gali būti tiesiogiai kildinamas tik iš filosofinės patirties. (Nuo vienintelio šio teiginio varžovo, Kanto kategorinio imperatyvo, galima nuplauti jo judaistines-krikščioniškas sudedamąsias dalis, dėl kurių jis formuluojamas ne kaip paprastas teiginys, o kaip imperatyvas. Jį grindžiantis principas yra neprieštaringumo aksioma - vagis prieštarauja sau, nes pavogtas gėrybes jis nori laikyti savo nuosavybe, - o šios aksiomos galiojimas nulemtas tų minties sąlygų, kurias pirmasis atrado Sokratas.)

Platono dialogai mums nuolat rodo, kaip paradoksaliai

skambėjo šis teiginys (teiginys, o ne imperatyvas), kaip nesunkiai nuo jo nusisukdavo viešuma, kur nuomonė prieštaravo nuomonei, ir kaip sunku buvo Sokratui jį patenkinamai įrodyti ne tik savo priešams, bet ir savo draugams bei mokiniams. (Dramatiškiausią pastraipą galima rasti *Valstybės* pradžioje.[12] Sokratui, veltui bandžiusiam įtikinti savo priešininką Trasimachą, kad teisingumas geresnis už neteisingumą, jo mokiniai Glaukonas ir Adimantas sako, kad jo įrodymas toli gražu neįtikinantis. Sokratas žavisi jų kalbomis: "Jūs tikrai turite kažką dieviška, jei sugebėdami taip puikiai kalbėti apie neteisingumo nenaudingumą, vis dėlto nematote, kad neteisingumas yra geresnis už teisingumą."* Kitaip sakant, jie buvo įsitikinę prieš pradedant įrodinėjimą, ir visa tai buvo pasakyta įrodyti, jog to teiginio tiesa ne tik neįtikino tų, kurie netikėjo, bet net neturėjo pakankamai jėgos, kad patvirtintų jų įsitikinimus.) Viską, ką galima pasakyti šio teiginio naudai, randame įvairiuose Platono dialoguose. Svarbiausias įrodymas konstatuoja, kad žmogui, kaip *vientisai būtybei*, geriau susipykti su visu pasauliu, negu susipykti su savimi ir sau prieštarauti,[13] - toks įrodymas išties svarus filosofui, kurio mąstymą Platonas apibūdina kaip tylų dialogą su savimi ir kurio egzistencija kaip tik dėl to priklauso nuo kaskart artikuliuojamo bendravimo su savimi, skilimo į du to vientiso *ego*, kuris vis dėlto *išlieka*; juk esminis prieštaravimas tarp dviejų partnerių, vedančių mąstantį dialogą, sugriautų pačias filosofavimo sąlygas.[14] Kitaip tariant, kadangi žmoguje glūdi partneris, nuo kurio jis niekada negali išsivaduoti, jam geriau nesibičiuliauti su žudiku arba melagiu. Arba, kadangi mąstymas yra tylus dialogas tarp manęs ir manęs, aš turiu rūpestingai puoselėti šio partnerio vientisumą; juk kitaip aš tikrai prarasiu sugebėjimą mąstyti.

* Platonas. *Valstybė*. - P. 74.

Filosofui - o veikiau žmogui, kiek jis yra mąstanti būtybė, - šis etinis teiginys apie kenkimą ir kentėjimą yra ne mažiau prievartinis nei matematinė tiesa. Bet žmogui, kiek jis yra pilietis, veikianti būtybė, labiau besirūpinanti pasauliu ir viešąja gerove nei savuoju geru, pavyzdžiui, apimančiu jo "nemirtingą sielą", kurios "sveikata" turėtų rūpėti labiau už dūlaus kūno reikmes - šis Sokrato teiginys apskritai neteisingas. Bet kuriai bendruomenei, rimtai pradėjusiai laikytis etinių priedermių, kilusių iš žmogaus vienaskaitos - ar jos būtų sokratiškos, platoniškos, ar krikščioniškos - pražūtingi jų padariniai buvo parodyti nesyk. Daug anksčiau už Machiavelli, kuris rekomendavo politikos sritį apsaugoti nuo neatmieštų krikščioniškojo tikėjimo principų (tie, kurie atsisako priešintis blogiui, piktiesiems leidžia "daryti tiek blogio, kiek jiems patinka"), Aristotelis įspėjo, kad filosofams negalima leisti tarti nė žodžio apie politikos reikalus. (Žmonėms, kurie dėl profesinių priežasčių turi taip nesirūpinti tuo, "kas gera jiems patiems", negalima lengvai patikėti spręsti apie tai, kas gera kitiems, o visai negalima patikėti spręsti apie tai, kas yra "bendras gėris", tai yra apie pamatinius bendruomenės interesus.[15])

Kadangi filosofinė tiesa siejasi su atskiru žmogumi, savo prigimtimi ji yra nepolitinė. Jeigu filosofas, nežiūrint to, nori, kad jo tiesa paveiktų daugelio nuomones, jis pralaimės, ir iš šio pralaimėjimo veikiausiai padarys išvadą, kad tiesa yra bejėgė. Tai truizmas, turintis tiek pat prasmės, kiek ir tokia įsivaizduojama situacija: matematikas, neįstengiantis nubrėžti apskrito kvadrato, apgailestauja, kad apskritimas nėra kvadratinis.

Be to, tam filosofui, kaip ir Platonui, gali kilti pagunda sudominti kokį nors į filosofiją linkusį tironą ir, neįtikėtinai pasisekus, suręsti vieną iš tų "tiesos" tironijų, kurios mums dažniausiai pažįstamos iš įvairių politinių utopijų ir kurios,

politiškai kalbant, be abejonės, yra tokios pat tironiškos, kaip ir kitos despotizmo atmainos. Kitu beveik tokiu pat neįtikėtinu atveju, kai jo tiesa įsivyrautų nepadedama prievartos paprasčiausiai dėl to, kad žmonių nuomonė su ja sutaptų, jis pasiektų Pyro pergalę. Kadangi tokiu atveju tiesa įsivyrautų ne dėl savo priverčiamojo pobūdžio, o dėl to, kad jai pritarė dauguma, kuri kitą dieną gali pakeisti savo nuomonę ir pritarti kitai tiesai; kas buvo filosofinė tiesa, taptų tik nuomone.

Tačiau kadangi filosofinėje tiesoje glūdi prievartos elementas, tam tikromis sąlygomis ji gali patraukti valstybės vyrą, kaip nuomonės galia gali patraukti filosofą. Štai Nepriklausomybės Deklaracijoje Jeffersonas pareiškė, kad tam tikros "tiesos yra savaime akivaizdžios", nes jis norėjo, kad pamatinis revoliucijos žmonių susitarimas nebūtų ginčijamas ar aptarinėjamas; kaip ir matematinės aksiomos, tos tiesos turėtų išreikšti "žmonių įsitikinimus", kurie "nepriklauso nuo jų pačių valios, bet nesąmoningai remiasi jų protui akivaizdžiais dalykais"[16]. Tačiau, sakydamas "Mes *laikome* šias tiesas savaime akivaizdžiomis", pats to nesuvokdamas jis pripažino, kad teiginys "Visi žmonės iš prigimties yra laisvi" nėra akivaizdus, bet reikalauja pritarimo ir sutikimo, kad lygybė, jei ji reikšminga politiniu požiūriu, yra ne "tiesos", o nuomonės objektas. Kita vertus, esama filosofinių ar religinių teiginių, atitinkančių tokią nuomonę - pavyzdžiui, kad visi žmonės lygūs prieš Dievą ar prieš mirtį ar tiek, kiek jie priklauso tai pačiai *animal rationale* rūšiai - bet nė vienas iš jų niekada neturėjo jokių politinių ar praktinių padarinių, kadangi lygintojas - Dievas, mirtis ar gamta - yra transcendentiškas ir lieka už tos srities, kur vyksta žmonių bendravimas. Tokios "tiesos" skleidžiasi ne tarp žmonių, o virš jų, ir niekuo panašiu negrindžiamas nei modernusis, nei antikinis - ypač graikų - pritarimas lygybei. Kad visi žmonės iš pri-

gimties lygūs, nėra nei akivaizdu, nei įrodoma. Mes laikomės tokios nuomonės, nes laisvė įmanoma tik tarp lygiųjų, ir tikime, kad laisvos bendrijos džiaugsmai ir malonumai pranašesni už abejotinus viešpatavimo malonumus. Politiškai tokios preferencijos nepaprastai svarbios ir tėra labai nedaug dalykų, kurių atžvilgiu žmonės taip skirtųsi vienas nuo kito, kaip dėl šitų. Kyla pagunda tarti, kad jų žmogiškoji kokybė ir, jau be jokios abejonės, bet kokio bendravimo su jais kokybė priklauso nuo tokių pasirinkimų. O visa tai yra nuomonės, o ne tiesos objektas, - kaip, tikriausiai prieš savo valią, tarė Jeffersonas. Jų galiojimas priklauso nuo laisvo susitarimo ir sutikimo; jie pasiekiami diskursyviniu, atstovaujamuoju mąstymu; jie perduodami įtikinėjimu bei atkalbinėjimu.

Sokrato teiginys "Geriau kentėti, negu kenkti" nėra nuomonė, bet pretenduoja būti tiesa, ir nors galima abejoti, kad jis kada nors turėjo tiesioginių politinių padarinių, jo, kaip etinės priedermės, poveikis praktiniam elgesiui neabejotinas; tik religiniai įsakymai, absoliučiai saistantys tikinčiųjų bendruomenę, gali reikalauti didesnio pripažinimo. Ar šis faktas akivaizdžiai neprieštarauja visuotinai pripažintam filosofinės tiesos bejėgiškumui? O kadangi mes žinome iš Platono dialogų, koks neįtikinamas Sokrato įrodinėjamas teiginys liko ir jo draugams, ir priešininkams, privalome savęs paklausti, kokiu būdu jis apskritai tapo toks reikšmingas. Akivaizdu jog tai buvo nulemta gana neįprasto įtikinėjimo būdo; šiai tiesai Sokratas nusprendė paaukoti savo gyvenimą - parodyti pavyzdį, bet ne tada, kai jis stovėjo prieš Atėnų teismą, o tada, kai jis atsisakė nepaklusti mirties nuosprendžiui. Ir tikrai šis pamokymas pavyzdžiu yra vienintelė filosofinei tiesai įmanoma "įtikinėjimo" forma, tos tiesos neiškreipianti ir nesukompromituojanti[17]; tuo pačiu filosofinė tiesa gali tapti "praktinė" ir įkvėpti veiksmą, politikos srities taisyklių nepažeisdama tik tada, kai ji pasireiškia pavyzdžiu. Tai vienin-

telė galimybė patikrinti ir įtvirtinti etinį principą. Štai, pavyzdžiui, kad patikrintume drąsos sampratą, galime prisiminti Achilo pavyzdį, kad patikrintume gerumo sampratą, mes linkę galvoti apie Jėzų iš Nazareto ar apie šv. Pranciškų; šie pavyzdžiai pamoko ar įtikina įkvėpdami, todėl kai tik mes bandome pasielgti drąsiai ar geranoriškai, elgiamės taip, tarsi kažką imituotume - *imitatio Christi* ar kažką kitą. Ne kartą buvo pastebėta, kad, kaip yra išsitaręs Jeffersonas, "gyvą ir ilgai trunkantį vaikų pareigos jausmą tėvams į sūnaus ar dukros sielą daug giliau įspaudžia ne visų tų sausų etikos ir teorijos tomų, o *Karaliaus Lyro* skaitymas"[18] ir kad, kaip sakė Kantas, "bendri pamokymai, išmokti iš kunigų ar filosofų ar net sugalvoti paties niekada nėra tokie veiksmingi kaip dorybės ar šventumo pavyzdys"[19]. Kaip aiškina Kantas, priežastis yra ta, kad mums visada reikalingos "įžvalgos [...], kad patikrintume mūsų sąvokų realumą". "Jei tai yra grynosios intelekto sąvokos", tokios kaip trikampio sąvoka, "įžvalgos vadinamos schemomis", kaip idealus trikampis, pagaunamas tik sielos akimis, bet būtinas tam, kad atpažintume visus realius trikampius; tačiau jei sąvokos yra praktinės, susijusios su elgesiu, "įžvalgos vadinamos *pavyzdžiais*".[20] Ir skirtingai nuo schemų, kurias mūsų siela produkuoja pati padedama vaizduotės, šie pavyzdžiai kyla iš istorijos bei poezijos, per kurias, kaip pažymėjo Jeffersonas, mums atsiveria visai ypatingas "vaizduotės laukas".

Šitokia teorinio ar spekuliatyvinio teiginio transformacija į pavyzdinę tiesą - transformacija, prieinama tik moralinei filosofijai, - filosofui yra ribinis eksperimentas: pateikdamas pavyzdį ir daugumą "įtikindamas" vieninteliu jam prieinamu būdu, jis pradeda veikti. Šiandien, kai beveik nėra filosofinių teiginių, kad ir kokių drąsių, priimamų taip rimtai, jog iškiltų grėsmė filosofo gyvybei, net ši reta galimybė supolitinti filosofinę tiesą išnyko. Tačiau mūsų kontekste svarbu pa-

stebėti, kad tokią galimybę tikrai turi racionalios tiesos sakytojas; juk esant bet kokioms aplinkybėms jos neturi faktinės tiesos sakytojas, šiuo požiūriu, kaip ir kitais, užimantis blogesnę padėtį. Juk faktiniai teiginiai ne tik neapima principų, kuriais remdamiesi žmonės galėtų veikti ir kurie taip gali pasireikšti pasaulyje; pats jų turinys prieštarauja tokiam patikrinimo būdui. Faktinės tiesos sakytojas net tuo neįtikėtinu atveju, kai jis norėtų savo gyvybę paaukoti dėl pavienio fakto, patirtų savotišką nesėkmę. Galbūt per jo veiksmą pasireikštų jo drąsa ar užsispyrimas, tačiau niekada nepasireikštų nei jo sakoma tiesa, nei pagaliau jo paties teisingumas. Juk kodėl melagis neturėtų labai drąsiai laikytis savo melo, ypač politikoje, kur jis gali būti veikiamas patriotizmo ar kokių nors kitų teisėtų grupinių motyvų?

IV

FAKTINĖ tiesa pasižymi tuo, kad jos priešingybė nėra nei klaida, nei iliuzija, nei nuomonė, nei tiesa, atspindinti asmeninį teisingumą; tokia priešingybė yra sąmoninga netiesa ar melas. Žinoma, faktinės tiesos atveju bet kada įmanoma klaida ir tada tokia tiesa nė kiek nesiskiria nuo mokslinės ar racionalios tiesos. Bet esminga tai, kad esama kitos alternatyvos faktams, ir ši alternatyva, sąmoninga netiesa, nepriskirtina tokiems teiginiams, kurie teisingi ar klaidingi, pasako tik tai, kas yra, ar tai, kaip toji esamybė atrodo man. Faktinis teiginys - Vokietija užpuolė Belgiją 1914 m. rugpjūtį - įgyja politines implikacijas tik perkeltas į interpretacinį kontekstą. Bet priešingas teiginys, kurį Clemenseau, dar nesusidūręs su istorijos perrašymu, laikė absurdišku, kad būtų politiškai svarbus, nereikalauja konteksto. Tai yra aiški pastanga pakeisti faktus ir todėl tam tikra *veiksmo* forma. Tą patį galima pasaky-

ti, kai melagis, nepajėgdamas įtikinti savo melu, nesistengia įrodinėti, kad jo teiginys yra evangelinė tiesa, bet aiškina, kad tai yra jo "nuomonė", į kurią jis turi konstitucijos garantuotą teisę. Taip dažnai elgiasi griaunamosios grupės, tarp politiškai nebrandžių žmonių galinčios sukelti didelį sąmyšį. Ribos, faktinę tiesą skiriančios nuo nuomonės, nutrynimas yra viena iš daugelio melo formų, ir visos jos yra veiksmo formos.

Jei melagis yra veiksmo žmogus, tiesos sakytojas, sakantis racionalią ar faktinę tiesą, tikrai toks nėra. Jei faktinės tiesos sakytojas siekia politinio vaidmens, todėl stengiasi įtikinti, dažniausiai jis labai išsamiai aiškins, kodėl jo dalinė tiesa tarnauja kokios nors grupės interesams. Ir, kaip filosofas, kurio tiesa tampa vyraujančia daugumos nuomone, pasiekia Pyro pergalę, faktinės tiesos sakytojas, įžengęs į politikos sritį ir susitapatinęs su kokiu nors daliniu interesu ar galios struktūra, eina į kompromisą, orientuodamasis tik į vieną bruožą, jo tiesą galintį padaryti regimai įtikinamą, būtent į savo asmeninį teisumą, grindžiamą nešališkumu, dorumu, nepriklausomybe. Vargu ar yra politinė figūra, kelianti didesnį įtarimą už profesionalų tiesos sakytoją, laimingai atradusį, kaip suderinti tiesą ir interesą. Priešingai, melagiui, siekiančiam pasirodyti politinėje scenoje, nereikalingas toks abejotinas prisitaikymas; jo didelis pranašumas yra tas, kad, galima tarti, jis visada yra tos scenos viduryje. Jis yra aktorius iš prigimties; jis sako ne tai, kas yra, nes nori, jog dalykai būtų kitokie nei yra - taigi jis nori pakeisti pasaulį. Jis naudojasi nenuginčijamu mūsų sugebėjimo veikti, keisti tikrovę patrauklumu, panašiu į tą paslaptingą mūsų savybę, kuri leidžia mums *sakyti* "Šviečia saulė", kai lietus pila kaip iš kibiro.

Jei mūsų elgesys būtų toks determinuotas, kaip norėjo kai kurios filosofijos, mes niekada neįstengtume padaryti šio mažo stebuklo. Kitaip tariant, mūsų sugebėjimas meluoti - bet nebūtinai mūsų sugebėjimas sakyti tiesą - yra vienas

iš nedaugelio akivaizdžių, įrodomų duomenų, patvirtinančių žmogaus laisvę. Tai, kad mes apskritai galime keisti savo gyvenimo aplinkybes, įmanoma todėl, jog mes esame santykinai laisvi nuo jų ir kaip tik šia laisve piktnaudžiauja ir ją iškreipia melagystė. Kaip istorikas profesionalas pasiduoda beveik neįveikiamai pagundai įsipainioti į būtinybės pinkles ir implicitiškai neigti veiksmo laisvę, taip politikas profesionalas pasiduoda beveik tokiai pat neįveikiamai pagundai pervertinti tos laisvės galimybes ir implicitiškai žiūrėti pro pirštus į melagingą neigimą ar faktų iškraipymą.

Žinoma, kai dėl veiksmo, tai organizuotas melas yra marginalinis reiškinys, bet keblumas tas, kad jo priešingybė, paprasčiausias faktų išdėstymas, neskatina jokio veiksmo; normaliomis aplinkybėmis jis net skatina priimti dalykus tokius, kokie jie yra. (Aišku, tai nereiškia neigti, kad faktų atskleidimu gali teisėtai naudotis politinės organizacijos ar kad tam tikromis aplinkybėmis faktiniai dalykai, į kuriuos visuomenė atkreips dėmesį, žymiai paskatins ir sustiprins etninių bei socialinių grupių pretenzijas.) Teisingumas niekada nebuvo laikomas politine dorybe, nes jis iš tikrųjų nedaug duoda tam pasaulio ir aplinkybių keitimui, kuris yra viena iš būdingiausių politinės veiklos formų. Tik ten, kur bendruomenė imasi organizuoto melo, orientuodamasi ne į detales, o į principą, pats teisingumas, neremiamas deformuojančių galios ir intereso jėgų, gali tapti pirmaeiliu politikos veiksniu. Kur kiekvienas meluoja, kalbėdamas apie visus svarbius dalykus, tiesos sakytojas pradeda veikti nepriklausomai nuo to, ar jis tai žino, ar ne; jis irgi įsivelia į politiką, nes tuo neįtikėtinu atveju, jei išlieka, jis duoda postūmį pasaulio keitimuisi.

Tačiau šioje situacijoje jam vėl greit apmaudžiai nepasiseks. Anksčiau aš kalbėjau apie atsitiktinį faktų pobūdį; jie visada galėjo būti kitokie ir todėl žmogaus protui patys savaime jie nėra nė kiek įtikimi ar akivaizdūs. Kadangi melagis

savo "faktus" gali laisvai pritaikyti savo naudai, malonumui ar net priderinti prie savo auditorijos lūkesčių, tikėtina, kad jis įtikins labiau negu tiesos sakytojas. Iš tikrųjų įtikinamumas dažniausiai bus jo pusėje; jo kalba skambės logiškiau, nes iš jos palankiai dingęs netikėtumo elementas - vienas iš svarbiausių visų įvykių bruožų. Ne tik racionalioji tiesa, prisiminus Hegelio frazę, apverčia sveiką protą aukštyn kojomis; tikrovė labai dažnai pagraužia sveiko proto patikimumą, kaip kad ji pagraužia naudą ir malonumą.

Dabar turime atkreipti dėmesį į santykinai naują masinės manipuliacijos faktais ir nuomonėmis fenomeną, pasireiškusį istorijos perrašymu, įvaizdžių kūrimu ir realia valdžios politika. Tradicinis politikos melas, taip pagarsėjęs per diplomatijos ir valstybės valdymo meno istoriją, paprastai buvo susijęs arba su tikromis paslaptimis - niekada į viešumą neiškeltais duomenimis arba su ketinimais, šiaip ar taip, nepasižyminčiais patikimumu, būdingu įvykusiems faktams; kaip ir visa, kas vyksta tik mūsų viduje, ketinimai yra tik galimybės, ir tai, kas numanoma būsiant melu, galiausiai visada gali pasirodyti kaip tiesa. Priešingai, šiuolaikinis politikos melas veiksmingai manipuliuoja tokiais dalykais, kurie nėra jokios paslaptys ir praktiškai žinomi kiekvienam. Tai akivaizdu, kai šiuolaikinė istorija perrašoma stebint tiems, kurie buvo jos liudytojai, bet kartu tai lygiai taip pat teisinga visokiausiems įvaizdžių kūrimams, kai kiekvienas žinomas ir nustatytas faktas irgi gali būti paneigiamas ar ignoruojamas, jei tik jis iškreipia įvaizdį; juk skirtingai nei senamadiškas portretas, įvaizdis turi ne pagražinti tikrovę, o pasiūlyti pilnavertį jos pakaitalą. Ir, žinoma, moderniosios technikos ir masinių komunikacijos priemonių dėka šis pakaitalas į publikos akis krenta daug dažniau nei orignalas. Galiausiai prieš mūsų akis pastatomi didžiai garbūs valstybės vyrai, kurie, panašiai kaip de Gaulle'is ir Adenaueris, įstengė savo politiką

pagrįsti tokiais akivaizdžiais ne faktais, kad, pavyzdžiui, Prancūzija yra viena iš paskutiniojo karo laimėtojų ir "kad nacionalsocializmo barbariškumas paveikė tik palyginti nedidelį šalies gyventojų procentą"[21]. Visas šis melas, nepriklausomai nuo to, ar jo autoriai žino tai, ar ne, savyje slepia prievartos elementą; organizuotas melas visada linksta sugriauti tai, ką buvo nuspręsta paneigti, nors tik totalitarinės valdžios melą taikė sąmoningai, kaip pirmąjį žingsnį į žudynes. Trockis, sužinojęs, kad niekada neatliko jokio vaidmens Rusijos revoliucijoje, turėjo suprasti, kad jam pasirašytas mirties nuosprendis. Žinoma, iškilią figūrą pašalinti iš istorijos analų lengviau, jei tuo pat metu ja galima pašalinti iš gyvųjų pasaulio. Kitaip tariant, skirtumas tarp tradicinio melo ir šiuolaikinio melo dažniausiai susiveda į skirtumą tarp nuslėpimo ir sunaikinimo.

Be to, tradicinis melas buvo nukreiptas į detales ir niekada nebuvo skirtas apgauti kiekvieną tikrąja šio žodžio prasme; jis buvo nukreiptas į priešą ir skirtas apgauti tik jį. Šie du momentai tiek sumažindavo žalą, daromą tiesai, kad mums, žvelgiantiems retrospektyviai, ji gali pasirodyti beveik lygi nuliui. Kadangi faktai visada pasirodo tam tikrame kontekste, dalinis melas - tai yra netiesa, kuria nesistengiama pakeisti viso konteksto, galima sakyti, praduria skylę faktiškumo audinyje. Kaip žinoma kiekvienam istorikui, melą galima atskleisti, nurodant neatitikimus, skyles, siūles užlopytose vietose. Kol nepaliestas audinys kaip visuma, melas veikiausiai pasirodys tarsi savaime. Antrasis ribotumas siejasi su tais, kurie užsiima apgaudinėjimu. Paprastai jie priklauso siauram valstybės žmonių ir diplomatų ratui; jie patys savo rate vis dar žino tiesą ir gali ją išsaugoti. Jie paprastai netampa savojo melo aukomis; jie gali apgauti kitus, neapgaudinėdami savęs. Abiejų šių senąjį melo stilių švelninančių aplinkybių aiškiai nebėra manipuliacijoje faktais, su kuria susiduriama šiandien.

Kokia gi šių ribotumų svarba ir kodėl mes galime juos vadinti švelninančiomis aplinkybėmis? Kodėl saviapgaulė tapo nepamainomu įvaizdžių kūrimo įrankiu ir kodėl tiek pasauliui, tiek pačiam melagiui turėtų būti blogiau, kai jį apgauna jo paties melas, o ne tada, kai jis tik apgaudinėja kitus? Kokį geresnį moralinį pasiteisinimą gali surasti melagis, jeigu ne tą, kad jo polinkis meluoti esąs toks stiprus, jog prieš meluodamas kitiems, jis turėjęs įtikinti save, kad, panašiai kaip Antonijus *Audroje*, sakęs: "nuo šiol ir aš tikėsiu tuo"*. Galų gale - ir tai labiausiai glumina - jei šiuolaikinis politikos melas yra toks didžiulis, kad reikalauja visiškai pertvarkyti visą faktų audinį - sukurti kitokią realybę, į kurią faktai įsišlietų be randų, plyšių ar įtrūkimų, lygiai taip, kaip tie faktai buvo įsišlieję į savo tikrąjį kontekstą - kas kliudo tokioms naujoms istorijoms, tiems įvaizdžiams ir ne faktams tapti puikiausiu tikrovės ir faktiškumo pakaitalu?

Vienas Viduramžių anekdotas iliustruoja, kaip sunku meluoti kitiems, nemeluojant sau. Pasakojama apie tai, kas vieną naktį atsitiko mieste, kurio gynybiniame bokšte dieną naktį budėjo sargybinis, turėjęs pranešti žmonėms apie besiartinantį priešą. Sargybą ėjo žmogus, mėgęs ūkiškus juokus, ir naktį sukėlė aliarmą, kad šiek tiek pagąsdintų miesto gyventojus. Jam puikiausiai pavyko: visi puolė prie sienų, o iš paskos - pats sargybinis. Pasakojimas parodo, kiek mūsų tikrovės suvokimas priklauso nuo mums ir aplinkiniams žmonėms bendro pasaulio ir kokio tvirto būdo reikia laikytis kitų nepripažįstamos tiesos ar melo. Kitaip tariant, kuo geriau melagiui sekasi, tuo didesnė tikimybė jam tapti savo prasimanymų auka. Be to, save apgavęs juokdarys, plaukiantis tuo pačiu laivu kaip ir jo aukos, atrodys esąs vertas daug didesnio

* Šekspyras V. *Audra.* / Vertė A. Miškinis // Šekspyras V. Raštai. - T. 4. - Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1963. - P. 296.

pasitikėjimo nei šaltakraujis melagis, leidžiantis sau išdaigauti stovėdamas nuošalyje. Matyt, tik saviapgaulė panaši į tiesą ir vienintelis įtikinamas veiksnys, aptarinėjant faktus kartais turintis galimybių persverti malonumą, baimę ir naudą, yra asmeninė išvaizda.

Paplitę moraliniai prietarai dažniausiai negailestingi šaltakraujiškam melui, o į meistrišką saviapgaulės meną paprastai žiūrima labai pakančiai ir atlaidžiai. Vienas iš nedaugelio literatūros pavyzdžių, paneigiančių šį paplitusį požiūrį, yra garsioji scena vienuolyne *Brolių Karamazovų* pradžioje. Tėvas, užkietėjęs melagis, klausia senuolio [Zosimos]: "Ką aš turiu daryti, kad paveldėčiau amžinąjį gyvenimą?", ir senuolis atsako: "Svarbiausia, pats sau nemeluokite"*. Dostojevskis toliau neaiškina ir neišskleidžia minties. Argumentai, pagrindžiantys teiginį "Geriau meluoti kitiems nei apgaudinėti save", parodytų, kad šaltakraujiškas melagis suvokia skirtumą tarp tiesos ir melo, todėl tiesa, kurią jis slepia nuo kitų, dar nėra visiškai išstumta iš pasaulio; paskutinį prieglobstį ji rado jame [melagyje]. Žala, padaryta tikrovei, nėra nei totalinė, nei galutinė, o kartu ir žala, padaryta pačiam melagiui, nėra nei totalinė, nei galutinė. Jis melavo, bet dar nėra melagis. Tiek jis, tiek jo apgautas pasaulis dar gali pelnyti "amžinąjį gyvenimą" - tariant senuolio žodžiais.

Šitoks totalumas ir patencialus galutinumas, nežinomi ankstesnėms epochoms, yra pavojai, kuriuos kelia šiuolaikinis manipuliavimas faktais. Net laisvajame pasaulyje, kur valdžia nemonopolizavo galios spręsti ir sakyti, kas iš tikrųjų yra, o ko nėra, gigantiškos interesų siejamos organizacijos perėmė tokią *raison d'état* mąstyseną, kuri anksčiau buvo būdinga tik užsienio reikalams ir, blogiausiu atveju, aiškaus ir artimo

* Dostojevskis F. *Broliai Karamazovai.* / Vertė Motiejus Miškinis. - Vilnius: Vaga, 1986. - P. 49.

pavojaus situacijoms. Vyriausybinio lygio nacionalinė propaganda daug išmoko iš verslo praktikos ir Madison aveniu metodų. Įvaizdžiai, sukurti vartoti šalies viduje, skirtingai nei melas, skirtas išorės priešininkams, gali tapti realybe kiekvienam ir visų pirma patiems įvaizdžių kūrėjams, kurie, dar gamindami savo "produktus", jau svaiginasi mintimi apie potencialų jų aukų skaičių. Be abejonės, melagingo įvaizdžio kūrėjai, "įkvepiantys" slaptus įtikinėtojus, žino, kad jie nori apgauti priešą socialiniu ar nacionaliniu mastu, tačiau rezultatas yra tas, kad ištisa žmonių grupė ar net ištisos nacijos gali įsipainioti į tą apgavysčių tinklą, į kurį jų vadai norėjo įpainioti savo oponentus.

Padariniai atsiranda beveik savaime. Tiek apgautoji grupė, tiek patys apgavikai labiausiai stengiasi išsaugoti neiškreiptą propagandinį įvaizdį, ir šiam įvaizdžiui kelia grėsmę ne tiek priešas ar realūs priešiški interesai, kiek pačios grupės nariai, tikėjęsi nepasiduoti įvaizdžio apžavams ir primygtinai šnekantys apie faktus ir įvykius, kurių įvaizdis neaprėpia. Dabarties istorijoje pilna pavyzdžių, kai faktinės tiesos sakytojai buvo laikomi pavojingesniais ir net priešiškesniais už tikruosius priešininkus. Šie argumentai prieš saviapgaulę neturi būti painiojami su "idealistų" protestais, kad ir kokie būtų jų nuopelnai kovojant su melu, kaip iš principo blogu dalyku, ir su ilgaamžiu priešo apgaudinėjimo menu. Politiniu požiūriu svarbu tai, kad šiuolaikinis saviapgaulės menas išorinį dalyką linkęs transformuoti į vidinę problemą, todėl tarptautinis ar tarpgrupinis konfliktas sugrįžta į vidaus politikos sceną. Saviapgaulių, šaltojo karo metais praktikuotų abiejose pusėse, neįmanoma suskaičiuoti, bet akivaizdu, kad čia ir kalbama apie tokius atvejus. Masių demokratijos konservatyvieji kritikai dažnai piešdavo pavojus, kuriuos tokia valdžios forma kelia tarptautiniams reikalams, tačiau neminėjo pavojų, susijusių su monarchijomis ir oligarchijomis. Jų

argumentacijos stiprybė glūdi tame nepaneigiamame fakte, kad visiškos demokratijos sąlygomis apgaulė beveik neįmanoma be saviapgaulės.

Dabartinėje pasaulinių komunikacijų sistemoje, apimančioje didelį skaičių nepriklausomų nacijų, jokia egzistuojanti galia niekur nėra tokia didelė, kad savo "įvaizdį" padarytų visai įtikinamą. Todėl ivaizdžių gyvenimas palyginti neilgas; todėl jie subyra ne tik tada, kai kortos atverstos ir viešumoje vėl pasirodo tikrovė, bet net ir iki to, nes faktų fragmentai nuolat trikdo ir išjungia propagandinio karo tarp prieštaraujančių įvaizdžių pavarą. Tačiau tai ne vienintelis ir net ne svarbiausias būdas, kuriuo tikrovė atsikeršija išdrįsusiems ją ignoruoti. Ivaizdžių gyvenimo trukmė vargu ar gali žymiai padidėti net atsiradus pasauliniam viešpatavimui ar kokiai nors kitai šiuolaikinei *Pax Romana* versijai. Tai geriausiai iliustruoja gana uždaros totalitarinio valdymo ar vienpartinių diktatūrų sistemos, kurios, žinoma, efektyviausiai apsaugo ideologijas ir įvaizdžius nuo tikrovės ir tiesos poveikio. (Ir net toks faktų pataisymas niekada nėra sklandus. 1935 m. memorandume, rastame Smolensko archyve, mes skaitome apie nesuskaičiuojamus sunkumus, susijusius su tokia užmačia. Ką, pavyzdžiui, "daryti su Zinovjevo, Kamenevo, Rykovo, Bucharino ir t.t. kalbomis Partijos suvažiavimuose, Centro Komiteto plenumuose, Kominterne, Tarybų suvažiavime ir t.t. Ką daryti su marksizmo antologijomis [...], parašytomis ar redaguotomis bendrai Lenino, Zinovjevo [...] ir kitų. Ką daryti su Lenino raštais, redaguotais Kamenevo? [...] Ką daryti su Trockio straipsniais [...], išspausdintais *Komunistų Internacionale*? Ar reikia konfiskuoti visą tiražą?"[22] Iš tikrųjų kelbūs klausimai, atsakymų į kuriuos archyve nėra.) Jų bėda yra ta, kad jie turi nuolat keisti savo melą, pateikiamą kaip tikros istorijos pakaitalą; besikeičiančios aplinkybės reikalauja vieną istorijos knygą keisti kita, pakeisti puslapius enciklopedijose

ir žinynuose, vienus vardus pakeisti kitais, nežinomais ar mažai žinomais. Ir nors šis nuolatinis nestabilumas nėra nuoroda į tai, kokia galėtų būti tiesa, jis jau savaime yra nuoroda, ir labai veiksminga, į visų viešų pareiškimų apie faktinį pasaulį melagingą pobūdį. Ne kartą buvo pastebėta, kad labiausiai tikėtinas ilgalaikio smegenų plovimo rezultatas yra ypatingos rūšies cinizmas - absoliutus atsisakymas tikėti bet kokia tiesa, nepriklausomai nuo to, kiek ji būtų tiesa, nepriklausomai nuo to, kiek ji būtų pagrįsta. Kitaip tariant, nuolatinio ir totalinio tiesos pakeitimo melu rezultatas yra ne tas, kad melas priimamas kaip tiesa, o tiesa kaip melas, o tas, kad sunaikinamas tas sugebėjimas, kurio dėka mes atsiveriame realiam pasauliui - o tiesos *versus* melo kategorija yra viena iš mentalinių priemonių pasiekti šiam tikslui.

Ir nuo šios negalios nėra jokių vaistų. Ji yra tik kita ramybę drumsčiančio faktinės tikrovės atsitiktinumo pusė. Kadangi viskas, kas iš tikrųjų įvyko žmogiškųjų reikalų srityje, galėjo įvykti ir kitaip, galimybės meluoti yra beribės, ir šis beribiškumas veda į savigriovą. Tik atsitiktinis melagis nedvejodamas griebsis dalinio melo; tie, kurie įvaizdžius ir istorijas pritaiko prie nuolat besikeičiančių aplinkybių, pasijus plūduriuoją atvirame galimybės horizonte, nuolat nešami nuo vienos galimybės prie kitos ir neįstengiantys laikytis kokios nors vienos savo klastotės. Taip ir nesukūrę gero tikrovės ir faktiškumo pakaitalo, faktus ir įvykius jie vėl paverčia galimybe, iš kurios tie faktai iš pradžių ir iškilo. Ir tikriausias faktų bei įvykių faktiškumo ženklas yra kaip tik ta jų atkakli esatis, kurios esmingas atsitiktinumas galiausiai sugriauna visas pastangas viską paaiškinti iki galo. Priešingai, įvaizdžiai visada gali būti paaiškinti ir padaryti įtikinami - tai jiems suteikia momentinį pranašumą prieš faktinę tiesą, - bet jie niekada negali būti tokie pastovūs, palyginti su tuo, kas paprasčiausiai yra, kadangi yra taip, o ne kitaip. Todėl nuolatinis melas,

kalbant metaforomis, išmuša pagrindą iš po mūsų kojų ir nesukuria kito pagrindo, ant kurio būtų galima stovėti. (Montaigne'o žodžiais, "Jei melo veidas būtų toks pat kaip ir tiesos, mes geriau žinotume, kur esame, nes tokiu atveju mes laikytume tiesa tai, kas priešinga tam, ką sako melagis. Tačiau tiesos priešingybė turi tūkstantį pavidalų ir beribę erdvę.") Labiausiai paplitęs ir ryškiausias žmonių, gyvenančių totalitarinio režimo sąlygomis, patyrimas yra tas, kad prarandamas realybės bei krypties jausmas ir viskas pradeda siūbuoti bei virpėti.

Taigi neabejotinas melo panašumas į veiksmą, į besikeičiantį pasaulį, trumpai tariant, į politiką, apribojamas pačios dalykų, atvirų žmogaus sugebėjimui veikti, prigimties. Įsitikinęs įvaizdžių kūrėjas klysta manydamas, kad jis gali numatyti pasikeitimus, sakydamas netiesą apie faktinius dalykus, kuriuos kiekvienas nori kaip nors pašalinti. Potiomkino kaimelių statymas, toks mielas neišsivysčiusių šalių politikams ir propagandistams, visada atveda ne prie realaus daikto sukūrimo, o prie surogatų dauginimo ir tobulinimo. Ne praeitis - o faktinė tiesa, žinoma, liečia praeitį - ar dabartis, kiek ji yra praeities padarinys, bet ateitis atvira veiksmui. Jei praeitis ir dabartis traktuojamos kaip ateities dalys - tai yra sugrąžinamos į jų ankstesnę potencialumo būklę, politikos sritis ne tik praranda svarbiausią ją stabilizuojančią jėgą, bet ir išeities tašką, nuo kurio prasideda kaita ir užsimezga kažkas nauja. Tada prasideda nuolatinis visiškai bevaisis blaškymasis, būdingas daugeliui naujų tautų, savo nelaimei, gimusių propagandos epochoje.

Akivaizdu, kad patekę į galingųjų rankas faktai nėra saugūs, bet čia svarbu tai, kad galia dėl pačios savo prigimties niekada negali sukurti patikimo faktinės tikrovės pakaitalo. Juk toji tikrovė, kadangi ji yra praeitis, įsismelkusi į mums nepasiekiamą matmenį. Faktai atkakliai teigia savo buvimą,

o jų trapumas keistai susiję̨s su dideliu elastingumu - tai tas pats negrįžtamumas, kuris būdingas bet kokiam žmogiškam veiksmui. Dėl savo atkaklumo faktai pranašesni už galią; jie ne tokie trumpalaikiai kaip viešpatavimo struktūros, atsirandančios tada, kai žmonės susivienija, siekdami tikslo, bet išnyksta tikslą arba pasiekus, arba praradus. Laikinas viešpatavimo pobūdis lemia tai, kad jis yra labai nepatikimas instrumentas siekiant bet kokio pastovumo ir todėl, patekę į galingųjų rankas, tampa nebepatikimi ne tik faktai bei tiesa, bet ir ne faktai bei netiesa. Politinis požiūris į faktus iš tikrųjų turi eiti labai siauru keliu. Vienoje šio kelio pusėje iškyla pavojus tuos faktus traktuoti kaip tam tikro būtino vystymosi, kurio žmonės negali sustabdyti ir todėl niekaip negali jo paveikti, padarinius; kitoje iškyla pavojus juos paneigti, stengtis juos išstumti iš pasaulio.

V

PAGALIAU grįžtu prie klausimų, iškeltų šių apmąstymų pradžioje. Tiesa, visada bejėgė ir pralaiminti grumtynes su galia, pasižymi savotiška stiprybe: kad ir ką sumanytų šio pasaulio galingieji, jie nesugeba surasti ar išrasti patikimo jos pakaitalo. Įtikinėjimas ir prievarta gali sunaikinti tiesą, bet negali užimti jos vietos. Ir tai galima pasakyti tiek apie racionaliąją ir religinę tiesą, tiek, dar akivaizdžiau, apie faktinę tiesą. Žvelgti į politiką iš tiesos pozicijų, kaip aš čia padariau, reiškia stovėti už politikos srities ribų. Toks požiūris yra požiūris tiesos sakytojo, kuris atsisako savo padėties - o kartu su ja ir savo sakomo dalyko galiojimo - jei tik bando tiesiogiai kištis į žmogiškuosius reikalus ir vartoti įtikinėjimo ar prievartos kalbą. Dabar mes turime atkreipti dėmesį kaip tik į tokią poziciją ir jos reikšmę politikos sričiai. Pozicija, esanti už poli-

tikos srities ribų - už bendruomenės, kuriai mes priklausome, ir mums lygių žmonių bendrijos ribų - aiškiai apibūdintina kaip viena iš vienatvės formų. Iš egzistencinių tiesos sakymo būdų išsiskiria filosofo vienatvė, istoriko ir teisėjo nešališkumas ir faktų ieškotojo, liudytojo bei pranešėjo nepriklausomybė. (Toks nešališkumas nuo anksčiau minėto kvalifikuotos, reprezentatyvios nuomonės nešališkumo skiriasi tuo, kad jis pasireiškia ne politikos srityje, bet būdingas autsaiderio padėčiai, kuri reikalinga tokiems užsiėmimams.) Šie vienatvės būdai daugeliu požiūrių skiriasi, tačiau bendra jiems tai, kad kol bent vienas iš jų trunka, neįmanomas joks politinis žingsnis, joks atsidavimas kokiam nors reikalui. Žinoma, jie būdingi visiems žmonėms; jie yra pačios žmogaus egzistencijos būdai. Tik kai vienas iš jų pasirenkamas kaip gyvenimo būdas - net ir tada negyvenama visiškoje vienatvėje, izoliacijoje ar visai nepriklausomai - jis gali imti konfliktuoti su politiniais reikalavimais.

Visai natūralu, kad nepolitinę ir potencialiai net antipolitinę tiesos prigimtį - *Fiat veritas et pereat mundus* - mes suvokiame tik konflikto atveju, ir aš visą laiką pabrėžiau šį problemos aspektą. Bet veikiausiai tai mums nepasako visko. Čia neatsižvelgiama į tam tikrus viešuosius institutus, įkurtus ir palaikomus viešpataujančių, kuriuose, priešingai visoms politikos taisyklėms, tiesa ir tiesumas visada buvo aukščiausias kalbos ir elgesio kriterijus. Vienas iš tokių institutų yra teismas, kuris, kaip valdžios atšaka ar kaip tiesioginis teisės įgyvendinimas, rūpestingai saugomas nuo socialinių ir politinių jėgų. Kitas toks institutas yra aukštojo mokymo įstaigos, kurioms valstybė patiki auklėti savo būsimuosius piliečius. Jei akademinėms įstaigoms rūpi jų antikinės ištakos, jos turi žinoti, kad buvo įkurtos ryžtingiausio ir įtakingiausio polio priešininko. Žinoma, Platono svajonė neišsipildė: akademinės įstaigos netapo antivisuomene, ir mes tikrai

niekada negirdėjome, kad universitetai mėgintų užgrobti valdžią. Bet išsipildė tai, apie ką Platonas niekada nesvajojo: politikos sritis pripažino, kad be nešališkumo, reikalingo įgyvendinti teisei, jai reikalingas institutas, esantis už politinių jėgų kovos ribų; juk tai, ar šios aukštesniojo mokymo vietos yra privačiose, ar visuomenės rankose, nėra labai svarbu; šiaip ar taip, nuo valdžios geros valios priklauso ne tik jų neliečiamybė, bet ir pats jų egzistavimas. Iš universitetų kilo labai nemalonios tiesos ir laikas nuo laiko teismuose buvo priimami labai nemalonūs sprendimai; ir šie institutai, kaip ir kiti tiesos prieglobsčiai, liko atviri visiems pavojams, kylantiems iš socialinių ir politinių jėgų pusės. Tačiau, žinoma, tiesos galimybes palenkti viešumą labai padidina vien tik pats tokių vietų egzistavimas bei su jomis susijusių nepriklausomų, kaip tariama, nesuinteresuotų mokslininkų organizacijos. Ir vargu ar galima neigti, kad - bent jau konstitucijų valdomose šalyse - net kilus konfliktui politikos sritis pripažino, jog ji turi remti žmones ir institutus, kurie jai nepavaldūs.

Šitokia tikroji akademinių įstaigų politinė svarba šiandien dažnai nepastebima dėl iškilios jų profesinių padalinių padėties ir dėl jų gamtamokslinių padalinių evoliucijos. Juk visai netikėtai tuose padaliniuose vykdomi grynai teoriniai tyrimai davė tokius svarbius rezultatus, kurie pasirodė esą gyvybiškai svarbūs visai šaliai. Veikiausiai niekas negali nuginčyti socialinės ir techninės universitetų svarbos, bet ši svarba nėra politinė. Istorijos mokslai ir humanistika, kurie turi ieškoti, saugoti ir interpretuoti faktinę tiesą bei žmonių dokumentus, politiškai svarbesni. Faktinės tiesos sakymas apima daug daugiau negu kasdienė informacija, pateikiama žurnalistų, nors be jų mums būtų sunku orientuotis nuolat besikeičiančiame pasaulyje ir, visai tiesiogine prasme, mes niekada nežinotume, kur esame. Žinoma, visa tai tiesiogiai

siejasi su politika; bet kad spauda kada nors iš tikrųjų taptų "ketvirtąja valdžia", ji turėtų būti apsaugota nuo valdžios ir socialinio spaudimo net rūpestingiau nei teismai. Juk, tiksliai kalbant, labai svarbi politinė informacijos pateikimo funkcija yra vykdoma už politikos srities ribų; čia nėra ar neturėtų būti jokio veiksmo ir jokio sprendimo.

Tikrovė skiriasi nuo faktų ir įvykių visumos, kuri, šiaip ar taip, neaprėpiama. Ji net didesnė už šią visumą. Kas sako tai, kas yra - visada pasakoja istoriją, ir šioje istorijoje pavieniai faktai tampa nebeatsitiktiniai ir įgyja tam tikrą žmogišką prasmę. Visiškai teisinga, kad "visus rūpesčius galima pakelti, perkėlus juos į pasakojimą, arba papasakojus apie juos", tarus Isak Dinesen* žodžiais, kuri buvo ne tik viena iš didžiųjų mūsų epochos pasakotojų, bet kartu - ir šiuo požiūriu ji buvo beveik unikali - žinojo ką daranti. Ji būtų galėjusi pridurti, kad džiaugsmas ir palaima žmonėms tampa pakeliami ir prasmingi tik tada, kai jie gali apie juos kalbėti ir perduoti juos pasakojimu. Kiek faktinės tiesos sakytojas irgi yra pasakotojas, tiek jis duoda tą "susitaikymą su tikrove", kurį Hegelis, istorijos filosofas *par excellence,* suvokė kaip galutinį filosofinio mąstymo tikslą ir kuris iš tikrųjų buvo slaptas visos istoriografijos, pranokstančios gryną mokytumą, variklis. Toji turimos grynų nutikimų žaliavos transformacija, kurią turi atlikti istorikas, panašiai kaip romanistas (geras romanas jokiu būdu nėra paprasčiausias grynos vaizduotės pramanas ar fikcija), labai artima poetinei širdies nuotaikų ar virpėjimų transformacijai - širdgėlos transformacijai į skundą, džiūgavimo į šlovinimą. Kaip ir Aristotelis, poeto politinėje funkcijoje mes galime įžvelgti katarsio poveikį, visų emocijų, galinčių žmones sulaikyti nuo veiksmo, apvalymą ir išgryninimą. Pasakotojo - istoriko ar romanisto - politinė funk-

* Danų rašytojos Karen Blixen (1885-1962) pseudonimas.

cija yra mokyti priimti dalykus tokius, kokie jie yra. Iš šio priėmimo, kuris gali būti pavadintas ir tiesumu, atsiranda sugebėjimas spręsti, kad, vėl tariant Isako Dineseno žodžiais, "galiausiai mes turėsime privilegiją viską apžiūrėti ir peržiūrėti - o tai vadinama paskutiniojo teismo diena".

Nėra jokios abejonės, kad visos šitos politiškai reikšmingos funkcijos išsiskleidžia už politikos srities ribų. Jos reikalauja nedalyvavimo ir nešališkumo, laisvės nuo egoistinio mąstymo ir vertinimo. Nesuinteresuotas tiesos ieškojimas turi ilgą istoriją; būdinga, kad jis atsiranda anksčiau nei visos mūsų teorinės ir mokslinės tradicijos, neiškiriant nė mūsų filosofinio ir politinio mąstymo tradicijos. Aš manau, kad jis prasidėjo tą akimirką, kai Homėras ryžosi apdainuoti ne tik achajų, bet ir trojėnų žygdarbius ir pašlovinti ne tik Achilą, savo tautos herojų, bet ir Hektorą, priešą ir nugalėtąjį. Anksčiau to nėra buvę niekur; jokia kita, kad ir pati didingiausia civilizacija nepajėgė vienodai žvelgti į draugą ir priešą, į sėkmę ir pralaimėjimą - kurie nuo Homėro laikų nebebuvo pripažinti kaip aukščiausieji žmogaus protavimo kriterijai, nors galų gale būtent jie lemia žmogaus gyvenimą. Homėriškasis nešališkumas aidi per visą graikų istoriją, ir jis įkvėpė pirmąjį didį faktinės tiesos pasakotoią, tapusį istorijos tėvu. Jau pirmaisiais savo pasakojimų sakiniais Hėrodotas mums sako, jog ryžosi rašyti, kad "didingi bei nuostabūs ne tik helėnų, bet ir barbarų žygdarbiai būtų išgarsinti"*. Iš čia išauga visas vadinamasis objektyvumas - toji keista. Vakarų civilizacijai pažįstama aistra intelektualiniam sąžiningumui bet kuria kaina. Be jos nebūtų galėjęs atsirasti joks mokslas.

Kadangi politiką čia nagrinėju tiesos požiūriu, taigi iš žiūros taško, esančio už politikos srities, aš net prabėgom

* Herodotas. *Istorija* / Vertė Jonas Dumčius. - Vilnius: Mintis, 1988. - P. 17.

nepaminėjau tos didybės ir orumo, kurie išsiskleidžia jos viduje. Aš kalbėjau taip, tarsi politikos sritis būtų tik šališkų, konfliktuojančių interesų kovos arena, kur neturi vertės niekas, išskyrus malonumą ir naudą, šališkumą ir valdžios geismą. Trumpai tariant, nagrinėjau politiką taip, tarsi būčiau įsitikinusi, kad visus viešuosius reikalus valdo interesas bei galia ir kad politikos sritis išvis neegzistuotų, jei mums nereikėtų rūpintis gyvybei palaikyti būtinais dalykais. Tokios deformacijos priežastis yra ta, kad faktinė tiesa susiduria su politika tik šiame žemiausiame žmogiškųjų reikalų lygmenyje, kaip Platono filosofinė tiesa susidūrė su politika daug aukštesniame nuomonės ir susitarimo lygmenyje. Žvelgdami iš tokios perspektyvos mes negalime suprasti politinio gyvenimo tikrojo turinio - džiaugsmo ir palaimos, kylančio iš buvimo kartu su sau lygiais, iš bendro veiksmo ir reiškimosi viešumoje, iš įsiliejimo į pasaulį per žodį ir veiksmą; taip mes įgyjame ir palaikome savo asmeninį identitetą ir pradedame kažką visiškai nauja. Tačiau aš ketinau parodyti, kad visa toji sritis, nežiūrint jos didingumo, yra ribota - kad ji neapima visos žmogaus ir pasaulio būties. Ją riboja tie dalykai, kurių žmogus negali pakeisti savavališkai. Ir tik paisydama savo ribų toji sritis, kur mes galime laisvai veikti ir keisti, gali likti nesugadinta, išsaugoti savo padorumą ir laikytis savo pažadų. Konceptualiniu požiūriu tiesą mes galime pavadinti tuo, ko mes negalime pakeisti; metaforiškai tariant, tai yra pagrindas, ant kurio mes stovime, ir dangus, nusidriekiantis virš mūsų.

Erdvės užkariavimas ir žmogaus rangas

"Ar erdvės užkariavimas pakėlė, ar nusmukdė žmogaus rangą?"[1] Šis klausimas užduotas neprofesionalui, o ne mokslininkui, o kelti jį verčia humanisto rūpestis žmogumi, kuriam, skirtingai nei fizikui, rūpi fizinio pasaulio tikrovė. Fizinės realybės supratimas, atrodo, reikalauja ne tik išsižadėti antropocentrinio ar geocentrinio pasaulėvaizdžio, bet kartu radikaliai pašalinti visus antropomorfinius elementus ir principus, kylančius arba iš penkioms žmogaus juslėms duoto pasaulio arba iš kategorijų, įgimtų žmogaus protui. Šis klausimas remiasi prielaida, kad žmogus yra aukščiausia būtybė, o šią prielaidą mes paveldėjome iš romėnų, kurių *humanitas* buvo toks svetimas graikų mąstysenai, kad jie neturėjo net žodžio jam išreikšti. (Priežastis, dėl kurios graikų kalboje ir mąstyme nebūta žodžio *humanitas*, buvo ta, kad graikai, skirtingai nei romėnai, niekada nemanė, kad žmogus yra aukščiausia būtybė. Tokį tikėjimą Aristotelis vadina *atopos*, "absurdu"[2]. Toks požiūris į žmogų dar svetimesnis mokslininkui, kuriam žmogus yra tik ypatingas organinės egzistencijos atvejis ir kuriam žmogaus buveinė - žemė, kartu su jos dėsniais - yra tik ypatingas ribinis absoliuto, universalių dėsnių, tai yra dėsnių, valdančių neaprėpiamą visatą, atvejis. Žinoma, mokslininkas negali sau leisti kelti tokį klausimą: kokie bus mano tyrinėjimų rezultatų padariniai žmogaus rangui (ir dėl tos priežasties - ateičiai)? Modernusis mokslas

puikavosi tuo, kad jam pavyko visiškai išsivaduoti nuo visų tokių antropocentrinių, tai yra iš esmės humanistinių rūpesčių.

Kadangi čia keliamas klausimas skirtas neprofesionalui, į jį reikia atsakyti sveikam protui prieinamu būdu ir kasdiene kalba (jei į jį apskritai įmanoma atsakyti). Atsakymas veikiausiai neįtikintų mokslininko, nes verčiamas faktų ir eksperimentų jis buvo priverstas išsižadėti juslinės pagavos, vadinasi, ir sveiko proto, kuriuo savo penkių juslių pagavas mes koordinuojame taip, kad suvokiame tikrovę kaip visumą. Jis buvo priverstas išsižadėti ir normalios kalbos, kuri, net būdama maksimaliai abstrakti, konceptuali ir rafinuota, lieka tvirtai susijusi su jusliniu pasauliu ir mūsų sveiku protu. Mokslininkui žmogus yra tik įvairių visatos apraiškų stebėtojas. Moderniojo mokslo pažanga labai raiškiai parodė, kokiu mastu ši stebimoji visata, tiek be galo maža, tiek ir be galo didelė, išsprūsta ne tik iš grubios žmogaus juslinės pagavos, bet netgi iš nepaprastai subtilių instrumentų, sukurtų tai pagavai patobulinti. Duomenys, kuriuos tyrinėja modernioji fizika, atrodo tarsi kokie "paslaptingi pasiuntiniai iš realaus pasaulio"[3]. Tiksliai kalbant, tai nėra fenomenai, reiškiniai, nes mes nesutinkame jų niekur, nei mūsų kasdieniame pasaulyje, nei laboratorijoje; apie tai, kad jie yra, mes žinome tik dėl to, kad jie tam tikru būdu veikia mūsų matavimo instrumentus. Ir šis poveikis, raiškiu Eddingtono įvaizdžiu, gali "būti tiek panašus" į tai, kokie jie yra [savaime], "kiek telefono numeris panašus į abonentą"[4]. Esmė ta, kad Eddingtonas nėmaž nedvejodamas taria, kad šie fizikiniai duomenys kyla iš "realaus pasaulio", tai yra pasaulio, realesnio už tą, kuriame mes gyvename; keblumas tas, kad kažkas *fiziška* yra, bet niekada nepasirodo.

Moderniojo mokslo, faktiškai ir visai tiesiogiai nuvedusio mus į mėnulį, tikslas jau nebėra "stiprinti ir tvarkyti" žmo-

gaus patyrimus (kaip tai nusakė Nielsas Bohras[5], vis dar prisirišęs prie žodyno, kurį jo paties darbas padėjo padaryti nebetinkamą); šis tikslas veikiau yra atskleisti tai, kas yra *už* natūralių fenomenų, atsiskleidžiančių žmogaus juslėms ir protui. Ar mokslininkas būtų mąstęs apie žmogaus juslių ir mąstymo aparato prigimtį, ar jis būtų kėlęs tokius klausimus kaip *Kokia žmogaus prigimtis ir koks turėtų būti jo rangas? Koks mokslo tikslas ir kodėl žmogus siekia pažinti?* ar net *Kas yra gyvybė ir kas žmogų skiria nuo gyvulio?*, jis niekada nebūtų patekęs ten, kur šiandien yra mokslas. Atsakymai į šiuos klausimus būtų veikę kaip apibrėžimai ir todėl riboję jo pastangas. Nielso Bohro žodžiais: "Tik atsisakydami aiškinti gyvenimą įprastine prasme mes išties įgyjame galimybę atsižvelgti į jo specifiką"[6].

Kad čia iškeltas klausimas neturi prasmės mokslininkui *qua* mokslininkui, negalima paprieštarauti. Šis klausimas neprofesionalą ir humanistą spiria vertinti tai, kuo užsiima mokslininkas, kadangi tai rūpi visiems žmonėms ir, žinoma, į šią diskusiją turi įsijungti patys mokslininkai, kiek jie yra bendrapiliečiai. Bet visi atsakymai, pasiekti šioje diskusijoje, ar juos pateiktų neprofesionalai filosofai, ar mokslininkai, yra nemoksliniai (nors ne antimoksliniai), jie niekada negali būti įrodyti kaip teisingi ar klaidingi. Jų tiesa panašesnė į susitarimų galiojimą nei į prievartinį mokslinių teiginių galiojimą. Net kai atsakymus duoda filosofai, kurių gyvenimo būdas yra vienatvė, tie atsakymai pasiekiami keičiantis nuomonėmis daugeliui žmonių, kurių dauguma jau nebegyvena. Tokia tiesa niekada negali susilaukti visuotinio pritarimo, bet ji dažnai gyvena ilgiau nei įrodomi teisingi mokslų teiginiai, kurie, ypač mūsų laikais, turi nemalonų požymį nelikti pastovūs, nors bet kuriuo konkrečiu momentu jie galioja ir turi galioti visiems. Kitaip sakant, tokios sąvokos kaip gyvybė, žmogus, mokslas ar pažinimas yra ikimokslinės

pagal apibrėžimą ir todėl kyla klausimas, ar reali mokslo raida, atvedusi prie žemės erdvės užkariavimo ir įsiveržimo į visatos erdvę, pakeitė tas sąvokas tiek, kad jos nebeturi prasmės. Juk, žinoma, šio dalyko esmė yra ta, kad šiuolaikinis mokslas - nepriklausomai nuo jo ištakų ir pradinių tikslų - pakeitė ir rekonstravo pasaulį, kuriame mes gyvename, taip radikaliai, kad galima įrodinėti, jog neprofesionalas ir humanistas, vis dar pasitikintis savo sveiku protu ir bendraujantis kasdiene kalba, su tikrove nebesusiliečia; kad jie suvokia tik tai, kas reiškiasi, o ne tai, kas yra už reiškinių (tarsi stengdamiesi suprasti medį, nepaisydami šaknų); ir kad jų klausimai bei rūpesčiai paprasčiausiai nulemti nežinojimo, o todėl nereikšmingi. Kaip gali kas nors abejoti, kad mokslas, žmogų įgalinęs užkariauti erdvę ir pasiekti mėnulį, jo neišaukštino.

Toks klausimo ignoravimas tikrai būtų labai patrauklus, jei būtų teisinga, kad mes esame atėję gyventi į pasaulį, kurį "supranta" tik mokslininkai. Tada jie taptų "mažuma", kurios disponuojamas pranašesnis žinojimas leistų jai valdyti "daugumą", tai yra visus nemokslininkus, mokslino požiūriu, neprofesionalus - humanistus, išsilavinusius žmones ar filosofus, trumpai tariant, tuos, kurie dėl nežinojimo kelia ikimokslinius klausimus.

Tačiau šitoks skirtumas tarp mokslininko ir neprofesionalo visai nepagrįstas. Svarbu ne tik tai, kad daugiau nei pusę savo gyvenimo mokslininkas praleidžia tame pačiame jusliškai pagaunamame sveiko proto ir kasdienės kalbos pasaulyje kaip ir jo bendrapiliečiai, bet ir tai, kad savo privilegijuotame veiklos lauke jis pasiekė tą tašką, kur naivūs neprofesionalo klausimai ir rūpesčiai pasireiškė labai stipriai, tik kitu pavidalu. Mokslininkas ne tik užmiršta neprofesionalą ir jo ribotą supratimą; eidamas darbuotis į laboratoriją ir pradėdamas bendrauti matematine kalba, jis užmiršta dalį savęs

ir savojo supratimo, kuris vis dar yra žmogiškasis supratimas. Maxas Planckas buvo teisus: moderniojo mokslo stebuklas tikrai pasireiškia tuo, kad iš jo galima pašalinti "visus antropomorfinius elementus", kadangi tai padarė žmonės.[7] Teoriniai keblumai, prieš naująjį neantropocentinį ir negeocentrinį (ar heliocentrinį) mokslą iškilę dėl to, kad jo duomenų negalima sutvarkyti remiantis kokia nors natūralia proto kategorija, žinomi pakankamai gerai. Pasak Erwino Schroedingerio, naujoji visata, kurią mes bandome užkariauti, yra ne tik "nesiekiama praktiškai, bet ir nemąstoma", kadangi "jei mes ją mąstome, tai mąstome neteisingai; galbūt tai ne taip beprasmiška, kaip (trikampis apskritimas), bet daug beprasmiškiau nei "sparnuotas liūtas"[8].

Esama ir kitų, ne teorinių sunkumų. Elektroninės smegenys, kaip ir kitos mašinos, žmogaus darbą sugeba atlikti geriau ir greičiau už patį žmogų. Tai, kad jos pakeičia ir sustiprina žmogaus smegenų, o ne darbo, galią, nekelia klausimų tiems, kurie žino, koks skirtumas tarp intelekto, reikalingo gerai žaisti šaškėmis ar šachmatais, ir žmogaus proto.[9] Iš tikrųjų šis dalykas įrodo tik tai, kad darbo galia ir smegenų galia yra tos pačios prigimties ir kad tai, ką mes vadiname intelektu ir galime matuoti intelektualinio pajėgumo koeficientu, vargu ar turi ką nors bendra su žmogaus protu, išskyrus tai, kad tas intelektas yra proto *conditio sine qua non.* Tačiau esama mokslininkų, teigiančių, kad kompiuteriai gali daryti tai, "ko negali *suprasti* žmogaus smegenys"[10], o tai yra visai kitoks, keliantis nerimą teiginys; juk supratimas iš tikrųjų yra proto funkcija, o ne savaiminis smegenų galios rezultatas. Jei tiesa - o ne tik paprasčiausias mokslininko nesugebėjimo suprasti save atvejis, - kad mes gyvename tarp mašinų, kurių veikimo negalime suprasti, nors patys jas sugalvojome ir sukonstravome, tai reikštų, kad į mūsų kasdienį pasaulį įsiveržė patys didžiausi gamtos mokslų teoriniai keb-

lumai. Tačiau net jei mes liekame grynai teoriniuose rėmuose, paradoksai, pradėję kelti nerimą patiems didiesiems mokslininkams, pakankamai rimti, kad jaudintų neprofesionalą. O minimas socialinių mokslų ar žmogaus politinio vystymosi "atsilikimas" nuo jo techninio ir mokslinio žinojimo yra tik klaidinantis manevras, išlietas į šią diskusiją; jis gali tik nukreipti dėmesį nuo pagrindinės problemos, kurios esmė ta, kad žmogus gali *daryti*, ir sėkmingai, tai, ko jis negali suprasti ir išreikšti kasdiene žmonių kalba.

Galbūt verta pastebėti, kad mokslininkai, labiausiai susirūpinę ta situacija, kurią sukūrė jų pačių veikla, visų pirma priklausė vyresniajai kartai; tai buvo tokie žmonės kaip Einsteinas ir Planckas, Nielsas Bohras ir Schroedingeris. Jie vis dar buvo tvirtai susiję su tradicija, reikalavusia, kad mokslo teorijos patenkintų tam tikrus humanistinius reikalavimus, tokius kaip paprastumas, grožis ir harmonija. Teorija buvo laikoma "patenkinama", tai yra patenkinančia žmogaus protą tada, kai ji leisdavo "išsaugoti reiškinius", paaiškinti visus stebimus faktus. Net šiandien mes vis dar girdime, kad "šiuolaikiniai fizikai linkę tikėti į bendrąją reliatyvumo teorija dėl estetinių priežasčių, nes ji yra tokia elegantiška matematiniu požiūriu ir tokia patenkinama filosofiniu požiūriu"[11]. Kraštutinis Einsteino nenoras paaukoti kauzalumo principą (o to reikalavo Plancko kvantų teorija) gerai žinomas; jo pagrindinis prieštaravimas, žinoma, buvo tas, kad, atsisakius kauzalumo principo, kartu su juo iš visatos dingtų bet koks dėsningumas, kad būtų taip, tarsi Dievas valdytų pasaulį "žaisdamas kauliukais". O kadangi jo paties atradimai, pagal Nielsą Bohrą, buvo padaryti "pertvarkant ir išplečiant visą klasikinės fizikos statinį [...], mūsų pasaulio vaizdui suteikiant vientisumą, pralenkiantį visus ankstesnius lūkesčius", atrodo visai natūralu, kad Einsteinas stengėsi prisiderinti prie savo kolegų ir pasekėjų naujųjų teorijų, "ieškodamas išbaig-

tesnės koncepcijos", naujo ir visapusiškesnio apibendrinimo.[12] Todėl Maxas Planckas reliatyvumo teoriją galėjo pavadinti "klasikinės fizikos struktūros užbaigimu ir viršūne", jos "apvainikavimu". Bet pats Planckas, nors puikiai suprasdamas, kad kvantų teorija, priešingai nei realiatyvumo teorija, reiškia visišką atotrūkį nuo klasikinės fizikinės teorijos, manė, kad "sveikai fizikos raidai esminga tai, kad vienas iš šio mokslo postulatų konstatuotų ne tik dėsnio apskritai, bet ir griežtai kauzalinį šio dėsnio pobūdį"[13].

Tačiau Nielsas Bohras žengė žingsnį toliau. Jam kauzalumas, determinizmas ir dėsnių būtinumas priskirtini "mūsų neišvengiamų išankstinių konceptualinių rėmų" kategorijai, ir jis jau neišsigando, "atominių reiškinių reguliarumuose" suradęs "visai naują tipą, paneigiantį vaizdingą deterministinį aprašymą"[14]. Problema yra ta, kad tai, kas pasiduoda aprašoma žmogaus proto "prietarų" terminais, nepasiduoda aprašoma jokia žmonių kalba; viso to išvis neįmanoma aprašyti ir tai išreiškiama, bet neaprašoma, matematiniais procesais. Bohras vis dar vylėsi, kad, kadangi "joks patyrimas neapibrėžiamas be loginių taisyklių", tie nauji patyrimai tam tikru metu atsidurs savo vietoje "tinkamai išplėtus konceptualinius rėmus", kas kartu pašalins visus esamus paradoksus ir "aiškias nedermes"[15]. Bet aš būgštauju, kad ši viltis neišsipildys. Pirminių žmogaus proto kategorijų ir idėjų šaltinis yra žmogaus juslinė patirtis ir visi terminai, aprašantys mūsų protinius sugebėjimus, kaip ir didelė dalis mūsų konceptualinės kalbos, kyla iš juslinio pasaulio ir vartojami metaforiškai. Negana to, žmogaus smegenys, kurios, kaip manoma, lemia mūsų mąstymą, yra tokios pat žemiškos, įsišaknijusios į žemę, kaip ir bet kokia kita žmogaus kūno dalis. Kaip tik abstrahuodamasis nuo tų žemiškųjų sąlygų, kreipdamasis į vaizduotės ir abstrahavimo galią, įstengiančią, galima tarti, žmogaus protą atplėšti nuo žemės traukos galios

ir į ją pažvelgti tarsi iš šalies, modernusis mokslas pasiekė savo šlovingiausių, o kartu problemiškiausių laimėjimų.

1929 metais, prieš pat Atomo revoliuciją, paženklintą atomo suskaldymu ir viltimi užkariauti kosminę erdvę, Planckas kėlė reikalavimą, kad rezultatai, pasireiškiantys per matematinius procesus," turi būti išversti į mūsų juslinio pasaulio kalbą, kad jie apskritai mūsų būtų naudotini". Praėjus trims dešimtmečiams po to, kai buvo parašyti šie žodžiai, toks išvertimas tapo dar labiau neįmanomas, kadangi sąlyčio tarp fizikinio pasaulėvaizdžio ir juslinio pasaulio prarastis tapo dar ryškesnė. Bet - o mūsų sąlygomis tai net labiau neramina - šitai jokiu būdu nereiškia, kad šito naujojo mokslo rezultatai neturi jokios praktinės naudos ar kad naujasis pasaulėvaizdis, kaip kad pranašavo Planckas, turėdamas galvoje atvejį, jeigu išversti į paprastą kalbą nepavyktų, "būtų niekuo ne geresnis už muilo burbulą, sprogstantį tik pūstelėjus vėjui"[16]. Priešingai, kyla pagunda tarti, kad planeta, kurioje mes gyvename, dėl teorijų, visai nesusijusių su jusliniu pasauliu ir ignoruojančių bet kokį aprašymą normalia žmogiška kalba, pavirs dūmais greičiau, negu kad koks nors uraganas tas teorijas susprogdins lyg muilo burbulus.

Manau, būsiu teisi tardama, kad mokslininkams, įvykdžiusiems radikaliausią ir greičiausią revoliucinį procesą, kokį tik yra regėjęs pasaulis, nebuvo nieko svetimesnio už valią viešpatauti. Mažiausiai jie troško "užkariauti erdvę" ir nukeliauti į mėnulį. Nebuvo jie stumiami ir nekuklaus smalsumo *temptatio oculorum* prasme. Juos stūmė "tikros realybės" siekis, privertęs prarasti pasitikėjimą realybe, reiškiniais, savaime atsiveriančiais žmogaus juslėms ir protui. Juos įkvėpė nepaprasta meilė harmonijai ir dėsningumui, juos mokiusiam peržengti bet kokią tiesiogiai duotą atsitiktinumų seką ar seriją, kad atskleistum visumos, tai yra visatos, grožį ir tvarką. Tuo galima aiškinti, kodėl jie, atrodo, buvo ne tiek

prislėgti fakto, kad jų atradimai buvo panaudoti sukurti siaubingiausiems ginklams, kiek nusivylę savo brangiausių būtinumo ir dėsningumo idealų žlugimu. Šie idealai žlugo, kai mokslininkai atrado, kad materijoje nesama nieko nedalaus, jokių *a-tomos*, kad mes gyvename besiplečiančioje beribėje visatoje ir kad toje "tikroje realybėje", fizikiniame pasaulyje, visiškai nutolusiame už žmogaus juslių ribų ir nebepasiekiamame tas jusles turėjusiems patobulinti instrumentams, veikiausiai viešpatauja atsitiktinumas. Atrodo, kad visa tai reiškia, jog kauzalumas, būtinumas ir dėsningumas yra žmogaus intelektui būdingos kategorijos, taikytinos tik žemiškųjų būtybių sveiko proto patyrimams. Visa, ko tokios būtybės reikalauja "racionaliai", praranda prasmę, kai tik jos žengia už savo žemiškojo prieglobsčio.

Modernusis mokslas prasidėjo nuo anksčiau niekada nemąstytų minčių (Kopernikas įsivaizdavo, kad jis "stovi ant saulės [...] apžvelgdamas planetas"[17]) ir nuo anksčiau niekada neregėtų dalykų (Galilėjaus teleskopas įveikė nuotolį tarp dangaus ir žemės, ir žvaigždžių paslaptys žmogaus protui atsivėrė "taip pat patikimai, kaip ir jusliniai faktai".[18]) Klasikiniu pavidalu jis pasireiškė Newtono traukos dėsniu, kur ta pati lygtis apima ir dangaus kūno judesius bei žemiškųjų daiktų judėjimą. Iš tikrųjų Einsteinas, įvesdamas "erdvėje laisvai sklandantį stebėtoją", nepritvirtintą prie vieno apibrėžto taško, pavyzdžiui, saulės, tik apibendrino šį moderniosios epochos mokslą ir įrodė, kad ne tik Kopernikas, bet ir Newtonas vis dar reikalavo, "kad visata turėtų savotišką centrą", nors, žinoma, tas centras jau nebebuvo žemė.[19] Visai akivaizdu, kad stipriausioji mokslininkų intelektualinė motyvacija buvo einšteiniškasis "apibendrinimo siekis" ir kad jei jie išvis kreipėsi į galią, tai buvo didžiulė jungtinė abstrahavimo ir vaizduotės galia. Net šiandien, kai per metus milijardai dolerių išleidžiami labai "naudingiems" projektams, kurie yra gryno-

jo, teorinio mokslo raidos rezultatai, ir kai reali šalių bei valstybių galia priklauso nuo daugelio tūkstančių tyrinėtojų veiklos, į visus tuos erdvės mokslininkus fizikas vis dar žiūri su panieka, kaip į "santechnikus".[20]

Tačiau nelinksma tiesa yra ta, kad prarastą ryšį tarp juslių bei regimybių pasaulio ir fizikinio pasaulėvaizdžio atstatė ne grynojo mokslo atstovas, o "santechnikas". Technikai, šiandien sudarantys didžiąją visų "tyrinėtojų" daugumą, mokslininkų atradimus nukėlė ant žemės. Ir nors mokslininką vis dar kamuoja paradoksai bei keisčiausi keblumai, pats tas faktas, kad iš jo pasiektų rezultatų gali išsiskleisti visa technologija, jo teorijų ir hipotezių "patikimumą" įrodo patikimiau už bet kokį grynai mokslinį stebėjimą ar eksperimentą. Visai teisinga, kad pats mokslininkas nesiveržia į mėnulį; jis žino, kad nepilotuojami erdvėlaiviai, aprūpinti geriausiais žmogaus sugalvotais instrumentais, mėnulio paviršių ištirti gali daug geriau negu tuzinai astrologų, ir taip įgyvendinti jo tikslus. Ir vis dėlto realus žmogaus pasaulio pasikeitimas, erdvės užkariavimas ar kaip mes visa tai pavadintume, pasiekiamas tik tada, kai į visatą pasiunčiami pilotuojami erdvėlaiviai ir pats žmogus gali nukeliauti ten, kur iki šiol nukakdavo tik žmogaus vaizduotė ir jo abstrakcijos galia ar žmogaus išradingumas ir jo kūrybinė galia. Žinoma, dabar mes planuojame ištirti savo artimiausią aplinką visatoje, be galo mažą erdvę, kurią žmonija gali pasiekti, net jei ji keliautų šviesos greičiu. Žmogaus gyvenimo trukmės - šiuo metu paskutinės visai neperžengiamos ribos - požiūriu visai neįtikėtina, jog kada nors jis nukeliaus daug toliau. Tačiau net šiam ribotam reikalui mes privalome apleisti mūsų juslinį ir kūniškąjį pasaulį ne tik vaizduotėje, bet ir tikrovėje.

Atrodo, tarsi Einsteino įsivaizduotą "erdvėje laisvai sklandantį stebėtoją" - iš tiesų žmogaus proto ir jo vaizduotės galios kūrinį - turėjo pakeisti kūniškasis stebėtojas, turintis

elgtis taip, lyg jis būtų tik abstrakcijos ir vaizduotės kūdikis. Kaip tik šiame taške visi naujojo fizikinio pasaulėvaizdžio keblumai įsibrauna į žmogaus kasdienį pasaulį kaip realybė ir išmuša iš vėžių jo "natūralų", tai yra žemišką, sveiką protą. Pavyzdžiui, jis iš tikro gali susidurti su garsiuoju Einsteino "dvynių paradoksu", kai hipotetiškai tariama, kad "dvynys brolis, keliaujantis erdvėje greičiu, artimu šviesos greičiui, sugrįžęs į žemę savo dvynį brolį suras arba vyresnį, arba išvis jo nebesuras, o bus išlikęs tik miglotas jo prisiminimas palikuonių atmintyje"[21]. Ir nors daugeliui fizikų šį paradoksą pasirodė sunku suvokti, "laikrodžio paradoksas", kuriuo anas buvo grindžiamas, atrodo, buvo patvirtintas eksperimentiškai, todėl vienintelė jo alternatyva būtų prielaida, kad žemiškasis gyvenimas visomis aplinkybėmis susijęs su tokia laiko samprata, kuri aiškiai priklauso ne "tikrajai realybei", o tik regimybei. Mes pasiekėmė fazę, kai radikalus Descartes'o abejojimas savaimine tikrove, pirmoji filosofinė reakcija į moderniosios epochos mokslo atradimus, gali būti patikrintas eksperimentiškai ir lakoniškai pakomentuoti garsųjį Descartes'o pasiguodimą *Abejoju, todėl esu* ir jo įsitikinimą, kad nežiūrint kokia realybė ir kokia tiesa atsiveria juslėms bei protui, negalima "abejoti savo abejone ir likti netikram, ar jūs abejojate, ar ne"[22].

Erdvės užkariavimo didybė man atrodo nediskutuotina ir visi utilitarinio pobūdžio prieštaravimai - kad jis pernelyg daug kainuoja, kad pinigus geriau būtų išleisti švietimui, piliečių ugdymui, skurdo ir ligų išaiškinimui ar dar kokiems nors kilniems tikslams - man skamba šiek tiek absurdiškai ir nesiderina su lemtingais dalykais, kurių padarinių šiandien visai neįmanoma numatyti. Be to, esama kitos priežasties, dėl kurios manau, kad šie argumentai nepagrįsti. Jie visai netikę, nes patį sumanymą galima įgyvendinti tik nepaprastai išsiskleidus žmogaus mokslinėms galimybėms. Pats mokslo

vientisumas reikalauja, kad būtų apmąstyti ne tik utilitariniai padariniai, bet ir žmogaus rangas. Ar nebuvo taip, kad kiekvienas mokslo žingsnis į priekį, nuo Koperniko laikų, beveik automatiškai pažemindavo žmogaus rangą? Ir ar dažnai kartojamas argumentas, kad būtent pats žmogus, siekdamas tiesos, nusižemino, taip dar sykį įrodydamas savo pranašumą ir net save išaukštindamas, nėra tik sofizmas? Galbūt taip ir bus. Šiaip ar taip, žmogui, kiek jis yra mokslininkas, nerūpi jo paties rangas visatoje ar jo padėtis evoliucinėje gyvybės grandinėje; šitoks "nerūpestingumas" yra jo išdidumo ir šlovės ženklas. Tas paprastas faktas, kad fizikai nedvejodami suskaldė atomą tą pačią akimirką, kai sužinojo, kaip tai padaryti, nors ir gerai suvokdami milžiniškas griaunamąsias savo veiksmo galimybes, parodo, kad mokslininkui *qua* mokslininkui nerūpi žmonių rasės išlikimas žemėje ar net pačios planetos išlikimas. Visos asociacijos "Atomas - taikai", visi perspėjimai neišmintingai nenaudoti naujos jėgos ir net sąžinės graužatis, kurią jautė daugelis mokslininkų, kai ant Hirosimos ir Nagasakio nukrito pirmosios atominės bombos, negali užmaskuoti šio paprasto, elementaraus fakto. Juk visuose šiuose reikaluose mokslininkai veikė ne kaip mokslininkai, o kaip piliečiai, ir jei jų balsai lėmė daugiau negu neprofesionalų balsai, tai tik dėl to, kad mokslininkai turi tikslesnę informaciją. Pagrįstus ir įtikinamus argumentus prieš "erdvės užkariavimą" galima iškelti tik tada, jei būtų iš vidaus parodyta, kad visas užmojis gali sunaikinti pats save.

Esama keleto rodiklių, kad taip gali iš tikrųjų atsitikti. Jei nekreipsime dėmesio į žmogaus gyvenimo trukmę, kuri bet kokiomis aplinkybėmis (net jei biologijai pavyktų ją žymiai pailginti ir žmogus įstengtų keliauti šviesos greičiu) leistų žmogui ištirti tik labai mažą jam artimą begalinės visatos segmentą, svarbiausias įrodymas, kad šis užmojis gali sužlugdyti pats save, yra Heisenbergo atrastas neapibrėžtumo prin-

cipas. Heisenbergas įtikinamai parodė, kad esama apibrėžtos ir galutinės visų matavimų, atliekamų žmogaus sukurtais instrumentais ir nukreiptų į "tuos paslaptingus tikrojo pasaulio pasiuntinius", tikslumo ribos. Neapibrėžtumo principas "teigia, kad esama tam tikrų kiekybinių porų, kaip antai, padėties ir greičio dalelytės, susijusių taip, kad vieno nustatymo didėjantis tikslumas susijęs su kito nustatymo mažėjančiu tikslumu"[23]. Remdamasis šiuo faktu Heisenbergas prieina išvadą, kad "pasirinkdami taikomo stebėjimo tipą, mes nusprendžiame, kurie gamtos aspektai turi būti apibrėžiami, o kurie paliekami neapibrėžti"[24]. Jis mano, kad "pats svarbiausias naujosios branduolio fizikos rezultatas buvo tas, kad buvo pripažinta galimybė visai skirtingus gamtos dėsnių tipus neprieštaringai taikyti vienam ir tam pačiam fizikiniam įvykiui. Tai lemia faktas, kad dėsnių sistemoje, pagrįstoje tam tikromis pamatinėmis idėjomis, turi prasmę tik tam tikri klausimų kėlimo būdai ir kad tokia sistema atskirta nuo kitų, leidžiančių kelti kitokius klausimus".[25] Tuo remdamasis jis priėjo išvadą, kad modernusis "tikrosios realybės", esančios už regimybės, siekis, sukūręs pasaulį, kuriame mes gyvename, ir atvedęs prie Atomo revoliucijos, pačius mokslus perstūmė į tokią padėtį, kurioje žmogus prarado patį gamtos pasaulio objektyvumą ir žmogus, medžiojantis "objektyvią realybę", staiga suvokė, kad jis visada "susiduria tik su savimi"[26].

Man atrodo, kad šios Heisenbergo pastabos išveda už siaurai suvokto mokslinio tyrimo ribų ir tikrąją svarbą įgyja tada, kai taikomos technologijai, išaugusiai iš moderniojo mokslo. Bet kokia mokslo pažanga per paskutinius dešimtmečius, nuo tos akimirkos, kai jis buvo įtrauktas į technologiją ir taip įvestas į faktinį pasaulį, kuriame skleidžiasi mūsų kasdienis gyvenimas, sukeldavo tikrą pasakiškų prietaisų ir net keistesnės mašinerijos laviną. Visa tai kasdien mažina

tikimybę, kad jį supančiame pasaulyje žmogus susidurs su kažkuo, kas nepadaryta paties žmogaus ir todėl su tuo, kas galiausiai nebūtų jis pats, prisidengęs įvairiausiomis kaukėmis. Astronautas, iškeltas į kosminę erdvę ir įkalintas savo prietaisų perkimštoje kapsulėje, kur bet koks realus fizinis susilietimas su aplinka tuoj pat baigtųsi mirtimi, gali būti laikomas puikiausiu simboliniu Heisenbergo žmogaus įsikūnijimu; tai toks žmogus, kurio tikimybė susitikti su kažkuo kitu nei jis pats ar žmogaus padaryti daiktai juo mažesnė, juo aistringiau jis siekia iš savo sąlyčio su aplinkiniu nežmogišku pasauliu pašalinti visus antropocentrinius veiksnius.

Man atrodo, kad kaip tik šiame taške humanisto susirūpinimas žmogumi ir žmogaus rangu susiliečia su mokslininko rūpesčiu. Atsitiko taip, tarsi mokslai padarė tai, ko niekada negalėjo pasiekti humanistika, tai yra jie akivaizdžiai įrodė to rūpesčio svarbą. Šiandieninė situacija keistai primena ir rimtai patvirtina Franzo Kafkos pastabą, užrašytą pačioje jo sąmoningo gyvenimo pradžioje: žmogus, sako jis, "surado Archimedo tašką, bet panaudojo jį prieš save; atrodo, kad jam buvo leista šį tašką surasti tik tokia sąlyga". Juk erdvės užkariavimas, veržimasis į tašką anapus žemės, iš kurio būtų galima pajudinti ir, galima sakyti, nukabinti nuo vyrių pačią planetą, nėra atsitiktinis moderniosios epochos mokslo padarinys. Iš pat pradžių tai buvo ne "gamtos", o universalus mokslas, tai buvo ne fizika, o astrofizika, į žemę žvelgusi visatos požiūriu. Tokios raidos požiūriu pastanga užkariauti erdvę reiškia, kad žmogus tikisi galėsiąs nukeliauti į tą Archimedo tašką, kurį jis numatė, remdamasis tik grynos abstrakcijos ir vaizduotės galia. Tačiau taip pasielgdamas jis neišvengiamai praras savo pranašumą. Visa, ką jis gali rasti, žemės atžvilgiu yra tas Archimedo taškas, bet kartą jam ten nuvykus ir įgijus absoliučią galią savo žemiškajam prieglobsčiui, jam prireiks naujo Archimedo taško, ir taip *ad infinitum*. Kitaip

sakant, žmogus gali tik pasiklysti begalinėje visatoje, nes vienintelis tikras Archimedo taškas būtų absoliuti tuštuma anapus visatos.

Tačiau net jei žmogus pripažįsta, kad gali egzistuoti absoliučios jo pažinimo siekio ribos ir kad gali būti išmintinga nustatyti tokias ribas tada, kai mokslininkas gali padaryti daugiau nei pajėgia suprasti, ir net jei jis supranta, kad negali "užkariauti erdvės", o geriausiu atveju padaryti keletą atradimų mūsų saulės sistemoje, kelionė į erdvę ir į Archimedo tašką žemės atžvilgiu toli gražu nėra nekenksmingas ar aiškiai triumfališkas užmojis. Jis gali pakelti žmogaus rangą tik tiek, kiek žmogus, skirtingai nei kiti gyvūnai, trokšta įsisavinti galimai didesnę "teritoriją". Tokiu atveju jis įsisavintų tik tai, kas jam priklauso, nors jam prireiktų ilgo laiko šitai įgyvendinti. Šie nauji naudmenys, kaip ir bet kokia nuosavybė, būtų riboti, o jei pasiekta riba ir nustatyti apribojimai, iš to galintis išaugti naujas pasaulėvaizdis veikiausiai vėl būtų geocentrinis ir antropomorfinis, nors ir ne toks kaip anksčiau, kai žemė buvo laikoma visatos centru, o žmogus - aukščiausia būtybe. Jis būtų geocentrinis ta prasme, kad žemė, o ne visata, yra mirtingų žmonių centras bei namai ir jis būtų antropomorfinis ta prasme, kad savo faktiškąjį mirtingumą žmogus laikytų viena iš būtiniausių sąlygų, apskritai įgalinančių jo mokslinę veiklą.

Šiuo metu tokios absoliučiai naudingos šiuolaikinio mokslo ir technologijos dabartinių problemų raidos ir sprendimo perspektyvos neatrodo ypač geros. Savo dabartinį sugebėjimą "užkariauti erdvę" pasiekėme, remdamiesi mūsų nauja galimybe manipuliuoti gamta iš taško visatoje, esančio už žemės ribų. Juk kaip tik tai mes ir darome, atpalaiduodami energetinius procesus, natūraliai vykstančius tik saulėje, ar dėdami pastangas bandymų vamzdelyje pradėti kosminės evoliucijos procesus ar kurdami mašinas gaminti ir valdyti

energijos rūšis, nežinomas žemės gamtoje. Realiai nebūdami tame taške, kuriame troško atsidurti Archimedas, mes radome būdą veikti žemę taip, tarsi žemės gamta disponuotume iš šalies, iš Einsteino "erdvėje laisvai sklandančio stebėtojo" pozicijos. Jei iš šio taško mes pažvelgtume į tai, kas vyksta žemėje, ir į įvairias žmogaus veiklos rūšis, tai yra jei Archimedo tašką pritaikytume sau, tada šitos veiklos rūšys tikrai pasirodytų mums esą ne kas kita, kaip "nuogas elgesys", kurį galime tyrinėti, remdamiesi tais pačiais metodais, kuriuos taikome, tyrinėdami žiurkių elgesį. Iš pakankamai didelio nuotolio automobiliai, kuriais keliaujame ir kuriuos, kaip žinome, padarėme patys, atrodys taip, tarsi jie būtų, kaip kartą išsitarė Heisenbergas, "tokia pat neatskiriama mūsų pačių dalis, kaip sraigės namelis jo gyventojai". Visas mūsų didžiavimasis tuo, ką mes galime padaryti, dingtų ir virstų savotiška žmonių giminės mutacija; visa technologija, pamatyta iš šio taško, faktiškai atrodytų esanti ne "sąmoningos žmogaus pastangos išplėsti žmogaus materialines galias padarinys, o veikiau didelio masto biologinis procesas"[27]. Tokiomis aplinkybėmis šneka ir kasdienė kalba išties nebebūtų prasmingas šnekėjimas, pranokstantis elgesį net tada, kai jį tik išreiškia, ir būtų verčiau keistina kraštutiniu ir savaime beprasmišku matematinių ženklų formalizmu.

Erdvės užkariavimas ir jį įgalinęs mokslas pavojingai priartėjo prie šio taško. Jei jie kada nors šį tašką iš tikrųjų pasieks, žmogaus rangas nebus paprasčiausiai pažemintas pagal mums pažįstamas normas. Jis bus sunaikintas.

Pastabos

Pratarmė

1. Šią citatą ir kitas žr. René Char. *Feuillets d'Hypnos*. - Paris, 1946. Parašyti paskutiniais Pasipriešinimo metais, 1943-1944, paskelbti leidinyje *Collection Espoir*, redaguotame Albert Camus, šie aforizmai, kartu su kitais kūriniais buvo išleisti anglų kalba ir pavadinti *Hypnos Waking: Poems and Prose*. - New York, 1956.

2. Cituojama iš paskutiniojo skyriaus veikalo *Democracy in America*. - New York, 1945. - T. 2. - P. 331. Visas sakinys skamba taip: "Nors socialinių sąlygų, įstatymų, žmonių nuomonių ir jausmų revoliucija toli gražu nepasibaigė, tačiau jau dabar jos padariniai nesulyginami su tuo, kas anksčiau yra buvę pasaulyje. Aš žengiu atgal, nuo amžiaus prie amžiaus, iki pat giliausios senovės, bet su niekuo negaliu sulyginti to, kas vyksta mano akyse; nuo to laiko, kai praeitis nebeapšviečia ateities, žmogaus protas klaidžioja tamsoje". Šios Tocqueville'o eilutės užbėga už akių ne tik René Charo aforizmams; keista, jei įsigiliname į tekstą, jos užbėga už akių ir Kafkos įžvalgai (žr. toliau), kad kaip tik ateitis stumia žmogaus protą atgal, į praeitį "iki pat giliausios senovės".

3. Šis pasakojimas, pavadintas "H. E.", užbaigia seriją "1920 m. pastabos". Willa ir Edwino Muiro išverstos iš vokiečių kalbos, šioje šalyje jos pasirodė leidinyje *The Great Wall of China*. - New York, 1946. Aš laikiausi angliško vertimo, išskyrus keletą vietų, kur man buvo reikalingas labiau pažodinis vertimas. Vokiškas originalas (žr. *Gesammelte Schriften*. - New York, 1946. - T. 5.) skamba taip: *Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch es selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick - dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war - aus der Kampflinie ausspringt und wegen*

seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinanden kämpfenden Gegner erhoben wird.

TRADICIJA IR MODERNIOJI EPOCHA

1. *Įstatymai,* 775.
2. Dėl Engelso žr. jo *Anti-Dühring.* - Zürich, 1934. - S. 275. [Lietuviškas vertimas: Engelsas F. *Anti-Diuringas.* - Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslo literatūros leidykla, 1958.] Dėl Nietzsches žr. *Morgenrote* [*Brėkštanti aušra*]. - München, 1954. - T. 1. - Aph. 179.
3. Šį teiginį galima rasti Engelso veikale *Darbo vaidmuo beždžionės sužmogėjimo procese* knygoje Marx and Engels. *Selected Works.* - London, 1950. - T. 2. - P. 74. [Lietuvišką vertimą žr. Engelsas F. *Darbo vaidmuo beždžionės sužmogėjimo procese.* - Vilnius: Mintis, 1967]. Dėl panašių paties Marxo formuluočių žr. *Šventąją šeimą* [lietuviškas vertimas: Marksas K. ir Engelsas F. *Šventoji šeima, arba Kritinės kritikos kritika.* - Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960] ir *Nationalokönomie und Philosophie* // Jugendschriften. - Stuttgart, 1953.
4. Čia cituojama iš leidinio: *Capital.* - Modern Library Edition. - P. 824.
5. Žr. *Götzendämmerung* / Red. K. Schlechta. - München. - T. 2. - S. 963.
6. Žr. *Das Kapital.* - Zürich, 1933. - T. 2. - S. 870.
7. Čia aš remiuosi Heideggerio atradimu, kad graikiškas žodis, žymintis tiesą, paraidžiui reiškia "nepaslėptis" - ἀ-λήθεια.
8. *Op. cit.* - S. 689.
9. *Ibid.* - S. 697-698.
10. Kad "ola panaši į Hadą", tvirtina F. M. Cornfordas jo komentuotame *Valstybės* vertime. Žr. *The Republic.* - New York, 1956. - P. 230.
11. Žr. *Jugendschriftten.* - S. 274.

ISTORIJOS SAMPRATA

1. CICERO. *De legibus* I. 5; *De oratore* II. 55. Hėrodotas, pirmasis istorikas, dar neturėjo žodžio, žyminčio istoriją. Jis vartojo žodį ἱστορεῖν, bet ne "istorinio pasakojimo" prasme. Panašiai, kaip εἰδέναι "žinoti", žodis ἱστορία kilęs iš ἰδ "matyti", ir ἵστωρ pirmiausia reiškia "liudytojas", taigi tas, kuris tyrinėja paliudijimus ir tyrinėdamas pasiekia tiesą. (Žr. Pohlenz M. *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes.* - Leipzig und Berlin, 1937. - S. 44). Dėl dabartinės diskusijos apie Hėrodotą ir mūsų istorijos sampratos žr. Cochrane C. N. *Christianity and Classical Culture.* - New York, 1944, - vieną įdomiausių veikalų visoje literatūroje šiuo klausimu. Jo pagrindinė tezė - kad Hėrodotas turi būti priskirtas Jonijos filosofinei mokyklai ir traktuojamas kaip Hėrakleito pasekėjas - neįtikinanti. Kitaip negu rodo

antikiniai šaltiniai, Cochrane'as istorijos mokslą suvokia kaip graikų filosofijos dalį. Žr. 6 pastabą ir Reinhardt K. *Herodots Persegeschiten* // Von Werken und Formen. - Godesberg, 1948.

2. "Daugumos tautų dievai parodomi kaip pasaulio kūrėjai. Olimpo dievai ne tokie. Jų didžiausias darbas - pasaulio užkariavimas." (Murray G. *Five Stages of Greek Religion*. - Anchor edition. - P. 45.) Ginčijant šį teiginį kartais įrodinėjama, kad Platonas *Timajuje* įvedęs pasaulio kūrėją. Bet Platono dievas nėra tikras kūrėjas; jis yra demiurgas, pasaulio statytojas, nekuriantis iš nieko. Negana to, Platonas savo istoriją pasakoja kaip mitą, sukurtą jo paties, o tai, kaip ir kiti panašūs mitai jo veikaluose, nepateikiama kaip tiesa. Kad joks žmogus nesukūrė kosmoso, gražiai pasakyta Hėrakleito 30 fragmente (Diels), pagal kurį ši kosminė visų daiktų tvarka "visada buvo, ir bus amžina ugnis, dėsningai užsideganti ir dėsningai užgęstanti".

3. *Apie sielą* 415 b 13. Žr. taip pat *Ekonomika* 1343 b 24. Gamta išlaiko savo buvimą - visada rūšies požiūriu - per pasikartojimą [περίοδος], bet šito negali padaryti individo atžvilgiu. Mūsų kontekste nesvarbu, kad šis traktatas parašytas ne Aristotelio, o vieno iš jo mokinių, kadangi tą pačią mintį randame veikale *Apie atsiradimą ir nyksmą*, kur esama tapsmo, suvokiamo cikliškai, sampratos: γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλῳ, 331 a 8. Ta pati mintis apie "nemirtingą žmonių giminę" randama Platono *Įstatymuose*. Žr. 9 pastabą.

4. Nietzsche F. *Wille zur Macht*. - Kröner Verlag, 1930. - S. 617.

5. Rilke R. *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, pirmoji serija, X eilėraštis. Nors poezija neišverčiama, šių eilučių turinį galima išreikšti taip: "Kalnai rymo po didingomis žvaigždėmis, bet ir juose pulsuoja laikas. Ak, neprisiglobtas mano laukinėje tamsioje širdyje nakvoja nemirtingumas".

6. *Poetika* 1448 b 25 ir 1450 a 16-22. Dėl skirtumo tarp poezijos ir istoriografijos žr. *ibid.*, sk. 9.

7. Dėl tragedijos, kaip veiksmo pamėgdžiojimo, žr. *ibid.*, sk. 6, 1.

8. *Griechische Kulturgeschichte*. - Kröner Verlag. - T. 2. - S. 289.

9. Dėl Platono žr. *Įstatymus* 721, kur jis visai aiškiai sako, kad, jo manymu, žmonių giminė nemirtinga tik tam tikru požiūriu - būtent, kiek viena po kitos einančios kartos kaip visuma "auga kartu" su laiko pilnatve; žmonija kaip kartų seka ir laikas yra amžina: γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου, ὅ διὰ τέλους αὐτῷ ξυνέπεται καὶ συνέφεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν. Kitaip tariant, esama tik be-mirtiškumo - ἀθανασία, - kuriame mirtingieji dalyvauja dėl to, kad priklauso nemirtingai rūšiai; tai nėra belaikė būtis-visada - ἀεὶ εἶναι, - kurios kaimynystėje leidžiama būti filosofui, nors ir jis yra mirtingas. Dėl Aristotelio žr. *Nikomacho etiką* 1177 b 30-35 ir toliau.

10. *Ibid.*, 1143 a 36.

11. VII laiškas.

12. Heisenberg W. *Philosophic Problems of Nuclear Science*. - New York, 1952. - P. 24.

13. Cituojama iš Koyré A. *An Experiment in Measurement* // Proceedings of the American Philosophical Society. - T. 97. - Nr. 2. (1953)

14. Tą patį požiūrį daugiau nei prieš dvidešimt metų išreiškė Edgaras Windas veikale *Some points of Contact between History and Natural Sciences* // Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer. - Oxford, 1939. Windas taip pat parodė, kad naujausi poslinkiai moksle, padarę jį daug "netikslesnį", mokslininkus privertė kelti klausimus, "į kuriuos istorikai gali žiūrėti kaip į jų pačių keliamus klausimus". Atrodo keista, kad toks pamatinis ir akivaizdus argumentas vėliau nepadarė jokios įtakos metodologinėms ir kitokioms istorijos mokslo problemoms.

15. Cituojama Meinecke F. *Vom geschitlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte.* - Stuttgart, 1951.

16. Schroedinger E. *Science and Humanism.* - Cambridge, 1951. - P. 25-26.

17. *De nostri temporis studiorum ratione,* iv. Cituojama iš dvikalbio leidinio Otto W. F. *Vom Wessen und Weg der geistigen Bildung.* - Godesberg, 1947. - S. 41.

18. Negalima žvelgti į Antikos ar Viduramžių miestų liekanas, neatkreipiant dėmesio į tai, kaip jų sienos juos įstatydavo į baigtines ribas ir atskirdavo nuo natūralios aplinkos, ar tai būtų kraštovaizdžiai, ar laukinė gamta. Statant modernius miestus, priešingai, siekiama sužmoginti ir urbanizuoti ištisas sritis, kur skirtumas tarp miesto ir aplinkinės vietovės vis labiau nusitrina. Ši tendencija gali net nuvesti prie šiandieninio tipo miesto išnykimo.

19. *De doctrina Christiana, 2, 28, 44.*

20. *De Civitate Dei,* XII, 13.

21. Žr. Mommsen Th. *St. Augustine and the Christian Idea of Progress* // Journal of the History of Ideas. - 1951, Juny. Įdėmus skaitymas atskleidžia stebinantį neatitikimą tarp šio puikaus straipsnio turinio ir tezės, išreikštos pavadinimu. Geriausią istorijos sampratos krikščioniškosios kilmės pagrindimą galima rasti kn. Cochrane C. N. *Op. cit.* - P. 474. Jo įsitikinimu, antikinė istoriografija nunyko, kadangi nesugebėjo įvesti "istorijos pažinumo principo", o Augustinas šią problemą išsprendė "klasicizmą pakeisdamas Kristaus *logos* kaip aiškinimo principu".

22. Ypač įdomus yra Cullman O. *Christ and Time.* - London, 1951, taip pat Frank E. *The Role of History in Christian Thought* // Knowledge, Will and Belief, Collected Essays. - Zürich, 1955.

23. *Die Entstehung des Historismus.* - München und Berlin, 1936. - S. 394.

24. Baillie J. *The Belief in Progress.* - London, 1950.

25. *De Re Publica* 1. 7.

26. Atrodo, kad šis žodis buvo retai vartojamas net graikų kalboje. Hėrodotas (IV knyga, 93 ir 94) jį vartoja aktyvia reikšme ir apibūdina juo netikinčios į mirtį genties apeigas. Esmė ta, kad šis žodis reiškia ne "tikėti

į nemirtingumą", o "veikti tam tikru būdu, kad išvengtum mirties". Pasyvia reikšme (ἀθανατίζεσθαι "padaryti nemirtingą") šis žodis vartojamas Polibijo (VI knyga, 5, 4, 2); jis vartojamas aprašant romėnų laidojimo apeigas ir taikomas laidotuvių kalboms, kurios padaro nemirtingą, "nuolat atnaujindamos gerų žmonių šlovę". Lotyniškas atitikmuo *aeternare* irgi žymi nemirtingą šlovę (Horacijus. *Carmines* IV, 14, 5). Aristotelis aiškiai pirmas ir galbūt paskutinis šį žodį pavartojo specifiškai filosofinei kontempliacijos "veiklai". Tekstas yra toks: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (*Nikomacho etika* 1177 b 31). "Mes neturime sekti tais, kurie įspėja, kad būdami žmonės galvojame kaip žmonės ir būdami mirtingi - taip, kaip dera mirtingiems, bet, kiek tai įmanoma, turime pakilti iki nemirtingumo..." (Aristotelis. *Rinktiniai raštai* / Vertė J. Dumčius. - Vilnius: Mintis, 1990. - P. 264). Lotyniškame Viduramžių vertime (*Eth.* X Lectio XI) senas lotyniškas žodis *aeternare* nebevartojamas, o "įamžinti" verčiamas *immortalem facere* - "padaryti nemirtingą", matyt, patį save (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed inquantum contingit immortalem facere...*). Įprastiniuose šiuolaikiniuose vertimuose daroma ta pati klaida (pavyzdžiui, žr. W. D. Ross vertimą: "mes privalome [...] padaryti save nemirtingus". Graikiškame tekste žodis ἀθανατίζειν, kaip ir žodis φρονεῖν, yra intranzityvinis veiksmažodis, neturintis tiesioginio objekto. (Už graikiškas ir lotyniškas nuorodas aš dėkinga profesoriams Johnui Hermanui Randallui Jr. ir Paului Oscarui Kristelleriui iš Kolumbijos universiteto. Nereikia sakyti, kad jie neatsakingi už vertimą ir interpretaciją.)

27. Įdomu pastebėti, kad Nietzsche, kartą pavartojęs žodį "įamžinti" - galbūt dėl to, kad prisiminė Aristotelio pastraipą, - jį pritaikė meno ir religijos sričiai. Veikale *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* jis kalba apie "įamžinančias meno ir religijos galias".

28. Tukididas II, 41.

29. Kaip poetas, ypač Homėras, suteikė nemirtingumą mirtingiems žmonėms ir bergždiems poelgiams, galime perskaityti Pindaro *Odėse,* dabar išverstose į anglų kalbą Richmondo Latimore'o ir išleistose 1955 metais. Žr. *Isthmia* IV: 60 ir toliau; *Nemea* IV: 10 ir VI: 50-55.

30. *De Civitate Dei,* XIX, 5.

31. Droysen J. G. *Historik* (1882). - München und Berlin, 1937. - 82 paragrafas: "Kas gyvūnams ir augalams yra jų rūšinė sąvoka - juk rūšis yra ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν, - tas žmogui yra istorija". Droysenas nemini autoriaus ar citatos šaltinio. Ji skamba aristoteliškai.

32. *Leviathan,* I knyga, 3 skyrius.

33. *Democracy in America,* II dalis, paskutinis skyrius ir I dalis, "Autoriaus pratarmė".

34. Pirmasis, Kantą laikęs Prancūzijos revoliucijos teoretiku, buvo Friedrichas Gentzas; žr. Gentz F. *Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof.*

Kant über das Verhaltnis zwischen Theorie und Praxis // Berliner Monatsschrift, 1793 gruodis.

35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, įvadas.

36. *Op. cit.*, trečia tezė.

37. Hegel G. *The Philosophy of History*. - London, 1905. - P. 21.

38. Nietzsche F. *Wille zur Macht*. - Nr. 291.

39. Šį lemtingą faktą kartą nurodė Martinas Heideggeris viešoje diskusijoje Ciuriche (išleista pavadinimu: *Aussprache mit Martin Heidegger am 6 November 1951*. - Zürich: Photodruck Jurisverlag, 1952): ... *der Satz: man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist unheimlich Rätsellhafte, dessen Geiheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt.*

40. Werneris Heisenbergas pastarojo meto publikacijose tą pačią mintį perteikia labai įvairiai. Žr. Heisenberg W. *Das Naturbild der heutigen Physik*. - Hamburg, 1956.

Kas yra autoritetas?

1. Tai Lordo Actono formuluotė jo *Inaugural Lecture on the 'Study of History'*, perspausdintoje *Essays on Freedom and Power*. - New York, 1955. - P. 35.

2. Tik totalitarinių sąjūdžių ir totalitarinės valdžios institutų detalus aprašymas ir labai originalios organizacinės struktūros analizė gali pagrįsti svogūno įvaizdžio vartoseną. Aš turiu nurodyti skyrių apie "Totalitarinę organizaciją" savo knygoje *The Origins of Totalitarianism*. - New York, 1958.

3. Tai pastebėjo jau graikų istorikas Dionas Kasijus, kuris, rašydamas Romos istoriją, neįstengė išversti žodžio *auctoritas*: ἐλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἐστι. (Cituota iš Mommsen Th. *Römisches Staatsrecht*. - 1888, 3-ias leidimas. - T. 3. - P. 952, n. 4). Negana to, pakanka tik palyginti Romos senatą, respublikos specifinį autoritarinį institutą, su Platono naktine taryba (*Įstatymai*), kuri, būdama sudaryta iš dešimties seniausių prižiūrėtojų nuolatinei Valstybės priežiūrai, iš pirmo žvilgsnio panaši į jį, kad suprastume, jog graikų politinio patyrimo ribose neįmanoma rasti tikros alternatyvos prievartai ir įtikinėjimui.

4. πόλις χὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρὸς ἐσθ' ἑνός. Sofoklis. *Antigonė*, 737.

5. *Įstatymai* 715

6. Mommsen Th. *Romische Geschichte*. - 1 knyga, 5 skyrius.

7. Wallon H. *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*. - Paris, 1847. - T. 3. Čia geriausiai aprašytas laipsniškas romėniškos laisvės praradimas imperijoje, nulemtas nuolatinio imperatoriaus dvaro galios augimo. Kadangi

įsigalėjo ne imperatorius, o imperatoriaus dvaras, viešojoje srityje įsiviešpatavo despotizmas, kuris visada buvo būdingas privačiam ūkiui ir šeimos gyvenimui.

8. Fragmente iš dingusio dialogo *Apie karaliavimą* konstatuojama, kad "karaliui ne tik nebūtina tapti filosofu, bet tai net trukdo jam darbuotis; tačiau [geram karaliui] būtina įsiklausyti, ką sako tikri filosofai, ir atsižvelgti į jų patarimus". Žr. Fritz F. *The Constitution of Athens and Related Texts.* - 1950. Aristotelio terminais, tiek Platono filosofas-karalius, tiek graikų tironas valdo savo intereso labui, o tai Aristoteliui, bet ne Platonui, buvo išskirtinis tironų bruožas. Platonas nesuvokė šio panašumo, nes jam, kaip ir apskritai graikams, svarbiausias tirono bruožas buvo tas, kad iš piliečio jis atimdavo viešumos sritį, "turgavietę", kur jis galėtų save parodyti, matyti ir būti matomas, klausytis ir būti išgirstas, kad jis uždrausdavo ἀγορεύειν ir πολιτεύεσθαι, piliečius uždarydavo į jų privatų ūkį ir pretendavo vienas pats spręsti viešuosius reikalus. Jis nebūtų nustojęs būti tironu, jei savo galią būti naudojęs tik savo pavaldinių interesams - o kai kurie tironai, be abejonės, buvo kaip tik tokie. Būti ištremtam į privatų namų ūkio gyvenimą graikui buvo tolygu nebeturėti specifinių žmogiškų gyvenimo galimybių. Kitaip sakant, tie bruožai, kurie mums taip įtikinamai parodo tironišką Platono valstybės pobūdį - beveik visiškas privatumo pašalinimas ir politinių organų bei institutų visagalybė, - Platonui veikiausiai trukdė suvokti tironišką valstybės pobūdį. Laikyti tironija tokią santvarką, kuri piliečio ne tik neištremia į privatų namų ūkį, bet, priešingai, apskritai nebepalieka nė lopinėlio privačiam gyvenimui, jam būtų reiškę prieštarauti pačiam sau. Negana to, įstatymų valdžią vadindamas "despotiška", Platonas pabrėžia jos netironišką pobūdį. Juk visada buvo manoma, kad tironas valdo žmones, pažįstančius polio laisvę ir, ją atėmus, veikiausiai maištausiančius; o despotas, kaip buvo manoma, valdo žmones, niekada neturėjusius laisvės ir savo prigimtimi nepajėgiančius būti laisvais. Padėtis tokia, tarsi Platonas sakytų: mano įstatymai, jūsų naujieji despotai, neatims iš jūsų ko nors, kuo jūs teisėtai naudojotės anksčiau; jie atitinka pačią žmogiškųjų reikalų prigimtį, ir jūs neturite teisės sukilti prieš savo šeimininką.

9. *Į amžinąją taiką* // The Philosophy of Kant / Sudarė ir vertė C. J. Friedrich. - Modern Library Edition, 1949. - P. 456.

10. Fritz K. *Op. cit.* - P. 54. Fritzas teisingai pabrėžia Platono priešiškumą prievartai, "atskleidžiamą ir to fakto, kad, dėdamas pastangas pakeisti politinius institutus, orientuodamasis į savo politinius idealus, jis kreipdavosi į žmones, jau turinčius valdžią".

11. Wernerio Jaegerio teiginys veikale *Paideia.* - New York, 1943. - T. 2. - P. 416: "Toji idėja, kad esama aukščiausio matavimo meno ir kad filosofo turimas vertybių žinojimas (*phronesis*) yra sugebėjimas matuoti, persmelkia visą Platono kūrybą nuo pradžios iki pabaigos". Šis teiginys teisingas tik Platono politinėje filosofijoje. Pats žodis φρόνησις Platono ir

Aristotelio filosofijoje apibūdina ne tiek filosofo "išmintį", kiek valstybės vyro įžvalgumą.

12. *Valstybė,* VII knyga, 516-517.

13. Žr. *Timajas* 31, kur dieviškasis Demiurgas kuria visatą pagal modelį παράδειγμα, ir *Valstybė* 596 ir t.

14. Žr. *Protrepticus,* cituojama iš Fritz K. *Op. cit.*

15. *Įstatymai* 710-711.

16. Ši pastraipa remiasi gilia olos alegorijos interpretacija, kurią Martinas Heideggeris pateikia veikale *Platons Lehre von der Wahrheit.* - Bern, 1947. Heideggeris parodo, kaip Platonas transformavo tiesos sąvoką (ἀλήθεια) ir ją sutapatino su teisingais teiginiais (ὀρθότης). Iš tikrųjų jei filosofinis žinojimas yra sugebėjimas matuoti, reikalinga ne tiesa, o tikslumas. Nors aiškiai paminėdamas pavojų, iškylantį filosofui, priverstam grįžti į olą, Heideggeris nesuvokia alegorijos politinio konteksto. Pasak jo, tranformacija įvyksta dėl to, kad subjektyviam regėjimo aktui (ἰδεῖν ir ἰδέα filosofo sieloje) teikiama pirmenybė prieš objektyvią tiesą (ἀλήθεια), kuri, pagal Heideggerį, žymi *Unverborgenheit.*

17. *Puota* 211-212. (lietuviškas vertimas: Platonas. *Dialogai.* - V.: Vaga, 1968)

18. *Faidras* 248: φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος, ir 250.

19. *Valstybėje* 518 gėris irgi vadinamas φανότατον, "ryškiausiu" sieloje. Akivaizdu, kad kaip tik ši savybė žymi grožio pirmenybę prieš gėrį, būdingą ankstyvajam Platono mąstymui.

20. *Valstybė* 475-476. Dėl to, kad Platonas grožį nustūmė į antrąjį planą, filosofinė tradicija grožio nepriskyrė prie vadinamųjų transcendentalijų arba universalijų, tai yra prie tų savybių, kuriomis pasižymi visa, kas yra, ir kurios Viduramžių filosofijoje išvardijamos kaip *unum, alter, ens ir bonum.* Jacques'as Maritain'as savo nuostabioje knygoje *Creative Intuition in Art and Poetry.* - Bollingen, 1953 suvokia šią stoką ir primygtinai pabrėžia, kad grožis turi būti priskirtas transcendentalijų sričiai, kadangi "Grožis yra visų kartu paimtų transcendentalijų spinduliavimas"(p. 162).

21. Dialoge *Politikas*: "kadangi tiksliausias visų daiktų matas yra gėris" (cituojama pagal Fritz K. *Op. cit.*). Mintis turėjo būti ta, kad tik per gėrio idėją daiktai išties tampa palyginami, todėl matuojami.

22. *Politikas* 1332 b 12 ir 1332 b 36. Skirtumas tarp jaunesniųjų ir vyresniųjų kyla iš Platono (žr. *Valstybė* 412 ir *Įstatymai* 690 ir 714). Orientacija į gamtą yra aristoteliška.

23. *Politikas* 1328 b 35.

24. *Ekonomika* 1343 a 1-4.

25. Jaeger. *Op. cit.* - T. 1. - P. 111.

26. *Ekonomika* 1343 b 24.

27. *Religio* kildinimą iš *religare* randame Cicerono raštuose. Kadangi čia mus domina tik romėnų politinė savimonė, klausimas, ar šis kildinimas yra tikslus, etimologiškai nesvarbus.

28. Žr. Cicero. *De Re Publica*, II, 23. Dėl romėnų tikėjimo į savo miesto amžinumą žr. Poeschl V. *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*. - Berlin, 1936.

29. *Analai*, kn. 43, sk. 13.

30. *De Re Publica* 1.7.

31. Cicero. *De Legibus* 3, 12, 38.

32. *Esprit des Lois*, kn. XI, sk. 6.

33. Profesorius Carlas J. Friedrichas atkreipė mano dėmesį į svarbų autoriteto aptarimą Mommseno *Römisches Staatsrecht*; žr. p. 1034, 1038-1039.

34. Šią interpretaciją toliau pagrindžia idiomatinė *alicui auctorem esse* vartosena išreikšti minčiai "kam nors patarti".

35. Žr. Mommsen. *Op. cit.* (2-as leidimas.) - T I. - P. 73 ir t. Lotyniškasis žodis *numen*, beveik neišverčiamas ir reiškiantis "dieviškąjį įsakymą" bei "dieviškus veikimo būdus", kilęs iš *nuere* "linktelėti ką nors patvirtinant". Taigi dievų įsakymai ir visas jų kišimasis į žmonių reikalus paverčiami pritarimu ar nepritarimu žmogaus veiksmams.

36. Mommsen. *Ibid.* - S. 87.

37. Žr. taip pat įvairias lotyniškas idiomas, kaip *antai: auctores habere* - turėti pirmtakus ar pavyzdžius; *auctoritas maiorum* - autoritarinis protėvių pavyzdys; *usus et auctoritas* - romėnų teisėje suprantamas kaip nuosavybės teisė, kylanti iš naudojimo. Puikų romėniškos dvasios pristatymą ir labai naudingą svarbesnių šaltinių rinktinį galima rasti Poeschl V. *Op. cit.* - S. 101 ir t.

38. Barrow R. H. *The Romans*. - 1949. - P. 194.

39. Panašų romėniškų imperinių politinių sentimentų susiliejimą su krikščionybe aptaria Peterson E. *Der Monotheismus als politisches Problem*. - Leipzig, 1935, kalbėdamas apie Orozijų, kuris Romos imperatorių Augustą susiejo su Kristumi: *Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist* (S. 92).

40. *Duo quippe sunt* [...] *quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas* (Migne *PL*. - T. 59. - P. 42a.

41. Voegelin E. *A New Science of Politics*. - Chicago, 1952. - P. 78).

42. Žr. *Faidonas* 80 apie neregimos sielos panašumą į tradicinę neregimybės vietą, Hadą, kurį Platonas etimologiškai konstruoja kaip "neregimą".

43. *Ibid.* - P. 64-66.

44. Išskyrus *Įstatymus*, Platono politiniams dialogams būdinga tai, kad kažkur įvyksta lūžis ir atsisakoma griežtų įrodymų procedūros. *Valstybėje* Sokratas išsisuka nuo savo partnerių klausimų keletą kartų; sunkiausias klausimas yra toks: ar teisingumas dar įmanomas, jei poelgis paslėptas nuo žmonių ir dievų? Diskusija apie tai, kas yra teisingumas, nutrūksta 372 a sakiniu ir vėl prasideda 427 d sakiniu, kur vis dėlto apibrėžiamas ne teisingumas, bet išmintis ir εὐβουλία. Sokratas sugrįžta prie pagrindinio

klausimo 403 d sakiniu, bet aptarinėja ne teisingumą, o σωφροσύνη. Jis vėl pradeda 433 b sakiniu ir beveik tuojau pat pereina prie valdžios formų aptarinėjimo 445 d ir toliau, kol septintoji knyga, kur pasakojama apie olą, visą įrodinėjimą perkelia visai į kitą - nepolitinį lygmenį. Čia tampa aišku, kodėl Glaukonas negali išgauti patenkinamo atsakymo: teisingumas yra idėja, ir ji turi būti suvokta; nesama jokio kito galimo įrodymo.

Kita vertus, šis mitas įvedamas apverčiant visą argumentaciją. Buvo siekta surasti teisingumą savaime, nors ir paslėptą nuo dievų ir žmonių akių. Dabar (612) Sokratas nori atsiimti iš Glaukono tai, ką iš pradžių jam buvo leidęs; tai yra, kad - bent jau įrodinėjimo labui - galima tarti, jog "teisingas žmogus gali atrodyti neteisingas, o neteisingas gali atrodyti teisingas", todėl niekas, nei dievas, nei žmogus, negali aiškiai žinoti, kuris yra teisingas iš tikrųjų. Ir vietoj to jis taria, kad "tiek teisingojo, tiek neteisingojo prigimtį iš tikrųjų žino dievai". Ir vėl visa argumentacija perkeliama į visai kitą lygmenį - šiuokart į daugumos lygmenį, o kartu visai už argumentacijos ribų.

Gorgijo atvejis visai panašus. Ir vėl Sokratas neįstengia įtikinti savo oponento. Samprotavimas sukasi aplink Sokrato įsitikinimą, kad geriau kentėti, negu kenkti. Kai argumentacija aiškiai neįtikina Kaliklo, Platonas pradeda pasakoti savo mitą apie aną pasaulį kaip savotišką *ultima ratio*, ir, skirtingai nuo *Valstybės*, pasakoja jį drovėdamasis; aiškiai parodoma, kad jo pasakotojas Sokratas nežiūri į jį rimtai.

45. Platonas neabejotinai pamėgdžiojamas tais dažnais atvejais, kai pasikartoja neabejotinos mirties motyvas kaip Cicerono ir Plutarcho veikaluose. Puikų Cicerono *Somnium Scipionis* (*Scipiono sapnas*) mito, užbaigiančio *De Re Publica* aptarimą, žr. Harder R. *Ueber Ciceros Somnium Scipionis // Kleine Schriften*. - München, 1960. Aptarimas įtikinamai parodo, kad nei Platonas, nei Ciceronas nesirėmė pitagorietiškomis doktrinomis.

46. Žr. Dods M. *Forerunners of Dante*. - Edinburgh, 1903.

47. Žr. *Gorgijas* 524.

48. Žr. *Gorgijas* 523 ir *Faidonas* 110. *Valstybėje* (614) Platonas net užsimena apie Odisėjo pasakojimą Alkinojui.

49. *Valstybė* 379 a.

50. Taip Werneris Jaegeris kartą pavadino platoniškąjį dievą veikale *Theology of the Early Greek Philosophers*. - Oxford, 1947. - P. 194.

51. *Valstybė* 615 a.

52. Žr. VII laišką, kur Platonas reiškia įsitikinimą, kad tiesa yra anapus kalbos bei įrodinėjimo.

53. Žr. Adams J. *Discourses on Davila* // Works. - Boston, 1851. - T. 6. - P. 280.

54. Iš juodraštinės Masačiūsetso Konstitucijos preambulės. *Works*. - T. 4. - P. 221.

55. Mill J. S. *On Liberty*. - Sk. 2.

56. *Valdovas*. - Sk. 15.

57. *Valdovas.* - Sk. 8.

58. Žr. *Discources.* - Knyga III, sk. 1.

59 Keista matyti, kaip retai Cicerono vardas sutinkamas Machiavelli raštuose ir kaip rūpestingai šis jo vengė, aptarinėdamas Romos istoriją.

60. *De Re Publica* VI, 12.

61. *Įstatymai* 711 a.

62 Žinoma, šias prielaidas galima pagrįsti tik išsamiai nagrinėjant Amerikos revoliuciją.

63. *Valdovas.* - Sk. 6.

Kas yra laisvė?

1. Aš remiuosi Maxu Plancku (Planck M. *Causation and Free Will* // The New Science. - New York, 1959), kadangi veikalai, parašyti iš mokslininko pozicijų, dėl savo nesuprimityvinančio paprastumo ir aiškumo pasižymi klasikiniu grožiu.

2 *Ibid.*

3. Mill J. S. *On Liberty.*

4. Žr. *On Freedom* // Dissertationes. - IV. - § 1.

5. 1310 a 25 ir t.

6. *Op. cit.* - § 75.

7. *Ibid.* - § 118.

8. § 81, 83.

9. Žr. *Esprit des Lois*, XII, 2: *La liberté philosophique consiste dans l'exercise de la volonté* [...]. *La liberté politique consiste dans la sureté.*

10. *Intelectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare* (*Oxon.* IV, d. 46, q. 1, no. 10).

11. Mill J. S. *Op. cit.*

12. Leibnizas tik apibendrina ir išskleidžia krikščioniškąją tradiciją, rašydamas: *Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäss' besagen dasselbe* (*Schriften zur Metaphysik* I, "Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien". Zu Artikel 39).

13. Augustinas. *Išpažinimai* VII. 8.

14. Šį konfliktą dažnai randame Euripido dramose. Štai Medėja prieš nužudydama savo vaikus sako: "ir aš žinau, kokį blogį aš rengiuosi padaryti, bet θυμός yra stipresnis už mano svarstymus" (1078 ir toliau); Fedra (*Hippolytus* 376 ir t.) kalba panašiai. Reikalo esmė visada yra ta, kad protas, žinojimas, įžvalga ir t.t. per silpni atsilaikyti prieš geismą, ir veikiausiai nėra atsitiktinis dalykas, kad šis konfliktas įsižiebia moters sieloje, kurią protas įtakoja mažiau nei vyro sielą.

15. "Kiek protas įsako, protas valioja, o kiek įsakomas dalykas nepadaromas, jis nevalioja", kaip sako Augustinas garsiajame *Išpažinimų* VIII knygoje, 9 skyriuje, kur nagrinėjama valia ir jos galia. Augustinui buvo savaime suprantama, kad "valioti" ir "įsakyti" yra tas pat.

16. Augustinas. *Ibid.*

17. *Pitinė odė* IV, 287-289: φαντὶ δ' ἔμμεν
τοῦτ' ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκᾳ
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

18. *Esprit des Lois,* XII, 2 ir XI, 3.

19. *Op. cit.* - *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Žr. pirmuosius keturis antrosios *Visuomenės sutarties* knygos skirsnius. Iš šiuolaikinių politikos teoretikų Carlas Schmittas yra įtaigiausias suverenumo idėjos gynėjas. Jis aiškiai pripažįsta, kad suverenumo pamatas yra valia: suverenus yra tas, kuris valioja ir įsakinėja. Žr. Schmitt C. *Verfassungslehre.* - München, 1928. - S. 7 ir t.

22. Knyga XII, sk. 20.

Kultūros krizė

1. Žr. nuostabiai sąmojingą esė: Rozenberg H. *Pop culture: Kitsch Criticism* // The Tradition of the New. - New York, 1959.

2. Žr. Shils E. *Mass Society and Its Culture* // Daedalus. - Spring 1960; visa problematika skirta "Masinei kultūrai ir masinės komunikacijos priemonėms".

3. Už šį pasakojimą esu dėkinga Young G. M. *Victorian England. Portrait of an Age.* - New York, 1954.

4. Dėl lotyniško žodžio etimologinės kilmės ir vartosenos žr. *Thesaurus linguae latinae;* Walde A. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch.* - 1938; Ernout A. & Meillet A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots.* - Paris, 1932. Dėl žodžio ir sąvokos istorijos nuo Antikos laikų žr. Niederman J. *Kultur-Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* // Biblioteca dell' Archivum Romanum. - Firenze, 1941. - T. 28.

5. Ciceronas savo *Tuskulo pokalbiuose,* I. 13, aiškiai sako, kad siela panaši į lauką, negalintį duoti derliaus jo tinkamai neįdirbus, o po to konstatuoja: *Cultura autem animi philosophia est.*

6. Žr. Jaeger W. *Antike.* - Berlin, 1928. - T. IV.

7. Žr. Mommsen Th. *Römische Geschichte.* - Kn. 1, sk. 14.

8. *Antigonė* 332 ir t.

9. Tukudidas II, 40.

10. Ciceronas. *Op. cit.* - V, 9.
11. Platonas. *Gorgijas* 482.
12. *Sprendimo galios kritika,* § 40.
13. *Ibid.* - Įvadas. - VII.
14. Aristotelis (*Nikomacho etika,* kn. 6) valstybės vyro įžvalgumą sąmoningai priešinantis filosofo išminčiai, galbūt laikėsi viešosios Atėnų polio nuomonės. Tai labai būdinga jo politiniams raštams.
15. *Sprendimo galios kritika,* § 6, 7, 8.
16. *Ibid.* - § 19.
17. Dėl šio žodžio ir sąvokos istorijos žr. Niederman. *Op. cit.*; Pfeifer R. *Humanitas Erasmiana.* - Studien der Bibliotek Warburg, 1931. - Nr. 22; *Nachträgliches zu Humanitas* // Harder R. Kleine Schriften. - München, 1960. Šis žodis buvo vartojamas kaip graikiško žodžio φιλανθρωπία vertinys, o pastarasis iš pradžių žymėjo dievus ir valdovus, todėl turėjo visai skirtingas konotacijas. *Humanitas,* kaip jį suprato Ciceronas, buvo glaudžiai susijęs su sena romėniška dorybe *clementia* ir todėl buvo šiek tiek priešingas romėniškajam *gravitas.* Tai tikrai buvo išsilavinusio žmogaus bruožas, tačiau - ir tai svarbu mūsų kontekste - buvo manoma, kad humaniškumo prielaida buvo veikiau meno ir literatūros, o ne filosofijos studijos.
18. Ciceronas. *Op. cit.* I, 39-40. Aš laikausi J. E. Kingo vertimo (Loeb's Classical Library).
19. Ciceronas panašiai kalba traktate *De Legibus,* 3, 1: jis giria Atiką, *cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate* ("kurio gyvenimas ir kalba, man, atrodo pasiekė šitos sunkiausios orumo ir humaniškumo dermės"), o, kaip pažymi Harderis (*op. cit.*) Atiko orumas pasireiškęs tuo, kad jis esąs orus Epikūro filosofijos šalininkas, tuo tarpu jo humaniškumas pasireiškęs pagarba Platonui, įrodančia jo vidinę laisvę.

TIESA IR POLITIKA

1. *Į amžinąją taiką,* I priedas.
2. Aš cituoju iš Spinozos *Politinio traktato,* kadangi įsidėmėtina, jog net Spinoza, kuriam *libertas philosophandi* buvo tikrasis valdžios tikslas, turėjo būti nusiteikęs taip radikaliai.
3. *Leviatane* (sk. 46) Hobbesas aiškina, kad "galima teisėtai nubausti net tuos, kurie, nesilaikydami įstatymų, moko net teisingos filosofijos". Juk ar ne "laisvalaikis yra filosofijos motina, o valstybė taikos - ir laisvalaikio motina?" Ir ar tai nereiškia, kad valstybė veiks filosofijos labui, nuslopindama tiesą, griaunančią taiką? Todėl tiesos sakytojas, norėdamas padėti užmojui, tokiam reikalingam jo paties kūno ir sielos ramybei, nusprendžia

rašyti tai, ką jis laiko esant "neteisinga filosofija". Šiuo požiūriu Hobbesas iš visų žmonių labiausiai įtarė Aristotelį, kuris, pasak jo, "rašė dalykus, derančius prie [graikų] religijos ir ją palaikančius, bijodamas Sokrato likimo". Hobbesui niekada neatėjo į galvą, kad bet koks tiesos ieškojimas būtų nevaisingas, jei sąlygas jam laiduotų tik sąmoningas melas. Tada išties kiekvienas gali pasirodyti esąs melagis, kaip Hobbeso Aristotelis. Skirtingai nuo šio Hobbeso loginės fantazijos pramano, realus Aristotelis, žinoma, buvo pakankamai nuovokus, kad paliktų Atėnus tada, kai pradėjo būgštauti, jog jo laukia Sokrato likimas; bet jis nebuvo nei toks nedoras, kad rašytų tai, ką jis suvokė esant melą, nei toks kvailas, kad savo gyvybės išsaugojimo problemą išspręstų sunaikindamas visa tai, kam buvo atsidavęs.

4. *Ibid.*, sk. 11.

5. Tikiuosi, kad niekas man nebeaiškins, kad Platonas buvo "kilnaus melo" išradėjas. Šis įsitikinimas buvo grindžiamas neteisingu perskaitymu lemtingos *Valstybės* pastraipos (414 c), kur Platonas apie vieną iš savo mitų - "Finikiečių pasakojimą" - kalba kaip apie ψεῦδος. Kadangi tas pats graikiškas žodis žymi "pramaną", "klaidą" ir "melą", priklausomai nuo konteksto - kai Platonas siekia klaidą atskirti nuo melo, graikų kalba verčia jį kalbėti apie "netyčinį" ir "tyčinį" ψεῦδος - tekstą galima suvokti kaip Cornfordas, t.y. kaip "drąsų vaizduotės skrydį", arba kaip Ericas Voegelinas (Voegelin E. *Order and History: Plato and Aristotle*. - Louisiana State University, 1957. - T. 3. - P. 106), t.y. kaip satyrinį; jokiomis aplinkybėmis jo negalima suprasti kaip rekomendacijos meluoti, kaip mes tai suvokiame. Žinoma, Platonas atlaidžiai žiūrėjo į atsitiktinį melą, skirtą apgauti priešus ar bepročius (*Valstybė* 382): "ar tada melas nėra naudinga priemonė, padedanti nukreipti juos nuo blogų darbų?", o polio gydytojas yra valdovas (388). Tačiau, priešingai olos alegorijai, šiose pastraipose nesama jokio principo.

6. *Leviathanas*, išvados.

7. *The Federalist*. - Nr. 49.

9. *Teologinis-politinis traktatas*. - Sk. 20.

9. Žr. *What Is Enlightenments?* ir *Was heist sich im Denken orientieren?*

10. *The Federalist*, nr. 49.

11. *Timajas* 51 D-52.

12. Žr. *Valstybė* 367. Plg. su *Kritonu* 49 d: "Juk aš žinau, kad labai nedaug žmonių laikosi ar laikysis šios nuomonės. Tarp tų, kurie jos laikosi, ir tų, kurie jos nesilaiko, neįmanomas sutarimas; jie neišvengiamai žiūrės vieni į kitus su panieka, nes jų tikslai skirtingi".

13. Žr. *Gorgijas* 482. Savo oponentui Kaliklui Sokratas sako, kad jis "nesutars su savimi, bet visą gyvenimą sau prieštaraus". Po to jis priduria: "Daug geriau, kad visas pasaulis nesutartų su manimi ir kalbėtų prieš mane, nei kad aš, *esantis vientisas*, nesutarčiau su savimi ir kalbėčiau prieštaraudamas sau".

14. Dėl minties kaip tylaus dialogo tarp manęs ir manęs apibrėžimo žr. *Teaitetas* 189-190 ir *Sofistas* 263-264. Su šia tradicija visai derinasi tai, kad draugą, su kuriuo kalbama dialogiškai, Aristotelis vadina αὐτὸς ἄλλος "kitas aš".

15. *Nikomacho Etika*, kn. 6., 1140 b 9 ir 1141 b 4.

16. Žr. Jefferson. *Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom.*

17. Tai priežastis, dėl kurios Nietzsche traktate *Šopenhaueris kaip auklėtojas* pastebi: "Koks nors filosofas man reikšmingas tiek, kiek jis pajėgia būti pavyzdžiu".

18. Laiškas W. Smithui, 1787, lapkričio 13.

19. *Sprendimo galios kritika.* - § 32.

20. *Ibid.* - § 59.

21. Dėl Prancūzijos žr. puikų straipsnį *De Gaulle: Pose and Policy // Foreign Affairs.* - 1965, liepa. - 5. Adenaueris cituojamas iš jo *Memoirs (1945-1953).* - Chicago, 1966. - P. 89. Šią nuomonę jis priskiria okupacinės valdžios atstovams. Bet būdamas kancleriu, jis daug sykių pakartojo šią mintį.

22. Šio archyvo dalys buvo publikuotos knygoje Fainsod M. *Smolensk Under Soviet Rule.* - Cambridge, Mass, 1958. - P. 374.

Erdvės užkariavimas ir žmogaus rangas

1. Šis klausimas buvo užduotas "Simpoziumo apie erdvę" metu leidinio *Great Ideas Today* redaktoriui, ypač pabrėžiant tai, kaip "erdvės tyrinėjimas veikia žmogaus požiūrį į save ir į žmogaus situaciją. Šis klausimas orientuotas ne į žmogų kaip mokslininką, gamintoją ar vartotoją, o į žmogų kaip žmogišką būtybę".

2. *Nikomacho etika*, kn. VI, sk. 7, 1141 a 20 ir toliau.

3. Planck M. *The Universe in the Light of Modern Physics* (1923). Cituojama iš *Great Ideas Today.* - 1962. - P. 494.

4. Sullivan J. W. *Limitations of Science.* - Mentor books, 1949. - P. 141.

5. Žr. Sullivann J. W. *Atomic Physics and Human Knowledge.* - New York, 1958. - P. 88.

6. *Ibid.* - P. 76.

7. Planck M. *Op. cit.* - P. 503.

8. Žr. Planck M. *Science and Humanism.* - London, 1951. - P. 25-26.

9. Johnas Gilmore'as labai kritiškame laiške, rašytame šiam straipsniui pirmąkart pastaruosius 1963 metais, labai subtiliai apibūdina šią problemą: "Per paskutinius kelerius metus mums faktiškai pavyko sukurti kompiuterines programas, šias mašinas įgalinančias elgtis taip, kad bet kas, nesusipažinęs su programų struktūra, šį elgesį neabejodamas pripažins pro-

tingu ir net labai protingu. Pavyzdžiui, Alexas Bernsteinas sudarė programą, įgalinančią mašiną efektingai žaisti šaškėmis. Tai įspūdingas pasiekimas, tačiau jis priklauso Bernstainui, o ne mašinai". Mane suklaidino George'o Gamowo pastaba (žr. 10 pastabą), ir aš pakeičiau savo tekstą.

10. Gamow G. *Physical Sciences and Technology* // Great Ideas Today. - 1961. - P. 198.

11. Sergio de Benedetti; cituojama pagal Sullivan W. *Physical Sciences and Technology* // Great Ideas Today. - 1961. - P. 198.

12. Bohr. *Op. cit.* - P. 70, 61.

13. Planck. *Op. cit.* - P. 493, 517, 514.

14. Bohr *Op. cit.* - P. 31, 71.

15. *Ibid.* - P. 82.

16. Planck. *Op. cit.* - P. 509, 505.

17. Žr. Bronowski L. *Science and Human Values.* - New York, 1956. - P. 22.

18. Žr. *The Starry Messenger* // Discoveries and Opinions of Galileo. - New York, 1957. - P. 28.

19. Žr. Einstein. *Relativity, The Special and General Theory* (1905 ir 1916) // Great Ideas Today. - 1961. - P. 452, 465.

20. Sullivan W. *Op. cit.* - P. 189.

21. *Ibid.* - P. 202.

22. Aš cituoju iš Descartes'o dialogo *Tiesos ieškojimas, pagrįstas prigimtine šviesa,* kur jo svarbiausia nuostata abejojimo atžvilgiu aiškesnė, negu *Principuose.* Žr. E.S. Haldene'o ir G. R. T. Rosso leidimą *Philosophical Works.* - London, 1931. - T. 1. - P. 324, 325.

23. Už šį apibrėžimą aš dėkinga Johno Gilmore'o laiškui, paminėtam 9 pastaboje. Tačiau Gilmore'as netiki, kad tai apriboja praktikuojančio fiziko žinojimą. Aš manau, kad paties Heisenbergo "populiarūs" teiginiai šiuo klausimu patvirtina mano požiūrį, tačiau tai jokiu būdu nereiškia šios polemikos pabaigos. Gimore'as, kaip ir Denveris, tiki, kad didieji mokslininkai gali būti visai neteisūs, filosofiškai vertindami savo darbą. Gilmore'as ir Lindley'us kaltina mane tuo, kad mokslininkų teiginiais aš naudojuosi nekritiškai, tarsi apie savo darbų implikacijas jie galėtų kalbėti taip pat autoritetingai, kaip ir apie savo tiesioginį tyrimų objektą. ("Jūsų pasitikėjimas didžiosiomis mokslo bendruomenės figūromis yra jaudinantis", sako Gilmore'as.) Manau, kad taip pagrįsta argumentacija joks mokslininkas, nors ir koks iškilus jis būtų, negali pretenduoti, kad jo paties ar kieno nors kito atskleistos jo atradimų "filosofinės implikacijos" ar jo pasisakymai apie jas būtų tokie patikimi, kaip ir patys jo atradimai. Filosofinė tiesa, kad ir kokia ji būtų, tikrai nėra mokslinė tiesa. Ir vis dėlto sunku patikėti, kad Planckas ir Einsteinas, Nielsas Bohras, Schrödingeris ir Heisenbergas, visai sugluminti savo kaip praktikuojančių fizikų darbo padarinių ir bendrų implikacijų ir dėl to susirūpinę, būtų buvę neteisingo savęs supratimo iliuzijų aukos.

24. *Philosophic Problems of Nuclear Science.* - New York, 1952. - P. 73.
25. *Ibid.* - P. 24.
26. *The Physicist's Conception of Nature.* - New York, 1958. - P. 24.
27. *Ibid.* - P. 18, 19.

VARDŲ RODYKLĖ

HANNAH ARENDT
Tarp praeities ir ateities

Atviros Lietuvos fondo užsakymu
redagavo Solveiga Daugirdaitė

Leidykla "Aidai" (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius
Tiražas 4 000. Užs. Nr. 500.
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė
Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su XX amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais.

ARNO ANZENBACHER. Filosofijos įvadas. - Katalikų pasaulis, 1992.
ISAIAH BERLIN. Vienovė ir įvairovė. Žvilgsnis į idėjų istoriją. (Idėjų istorija) - Amžius, 1995.
FERNAND BRAUDEL. Kapitalizmo dinamika. - Baltos lankos, 1995.
ALBERT CAMUS. Rinktiniai esė. - Baltos lankos, 1993.
GORDON A. CRAIG. Vokiečiai. (Politologija. Kultūros istorija.) - Pradai, 1995.
ROBERT A. DAHL. Demokratija ir jos kritikai. (Politologija.) - Amžius, 1994.
Feminizmo ekskursai. Moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo. Antologija. Sud. Karla Gruodis. (Kultūros istorija. Filosofija) - Pradai, 1995.
PETER GAY. Weimaro kultura: Autsaiderių Vokietija, 1918 - 1933. (Kultūros iostorija.) - Amžius, 1994.
ERNEST GELLNER. Postmodernizmas, protas ir religija. (Filosofija. Sociologija.) - Pradai, 1993.
M. A. GLENDON, M. W. GORDON, C. OSAKWE. Vakarų teisės tradicijos. (Lyginamoji teisė.) - Pradai, 1993.
ROBERT HEILBRONER. Didieji ekonomistai. (Ekonomika) - Amžius, 1995.
LOIS HJELMSLEV. Kalba. (Kalbos teorijos įvadas) - Baltos lankos, 1995.
VYTAUTAS KAVOLIS. Kultūrinė psichologija. - Baltos lankos, 1995.
LESZEK KOŁAKOWSKI. Metafizinis siaubas. (Filosofija.) - Amžius, 1993.
WALTER LAQUEUR. Europa mūsų laikais. 1945 - 1992. (Istorija) - Amžius, 1995.
CLAUDE LÉVI-STRAUSS. Rasė ir istorija. (Antropologija. Istorija.) - Baltos lankos, 1992.
EMANUEL LÉVINAS. Etika ir begalybė. (Filosofija) - Baltos lankos, 1994.
JEAN FRAÇOIS LYOTARD. Postmodernus būvis: Šiuolaikinį žinojimą aptariant. (Filosofija. Sociologija.) - Baltos lankos, 1993.
CZESŁAW MIŁOSZ. Pavergtas protas. (Esė.) - Rašytojų sąjungos leidykla, 1995.
CZESŁAW MIŁOSZ. Tėvynės ieškojimas. (Esė.) - Baltos lankos, 1995.
GEORGE SABINE & T. L. THORSON. Politinių teorijų istorija. (Politologija. Filosofija) - Pradai, 1995.
LAWRENCE A. SCAFF. Veržiantis iš geležinio narvo: Max Weber ir moderniosios sociologijos atsiradimas. (Sociologija. Filosofija) - Pradai, 1995.
ANTHONY D. SMITH. Nacionalizmas XX amžiuje. (Sociologila. Istorija.) - Pradai, 1992.

FELIX THÜRLEMANN. Nuo vaizdo į erdvę. (Menotyra.) - Baltos lankos, 1994.
MICHAEL WALZER. Kritikų draugija: Visuomenės kritika ir politinis angažuotumas XX amžiuje. (Politinė filosofija.) - Pradai, 1992.
KURT WUCHTERL. Religinis protas: Analizė ir kritika. (Teologija. Filosofija.) - Taura, 1994.

1995 - 1996 metais numatoma išleisti

HANNAH ARENT. Tarp praeities ir ateities. Aštuoni politinės filosofijos etiudai. (Žymiosios Heideggerio mokinės, totalitarizmo kritikės esė rinkinys.) Iš anglų kalbos vertė A. Šliogeris. Versta iš: Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. - Viking, 1968.
MICHAIL BACHTIN. Dostojevskio poetika.
SIMONE DE BEAUVOIR. Antroji lytis. Versta iš: Le deuxieme sexe. - Gallimard, 1949 ir 1976. Vertė D. Bučiūtė ir V. Tauragienė.
PETER BROWN. Augustinas. (Įžymi Europos dvasinės kultūros kūrėjo biografija, pateikianti ir lemtingojo laikotarpio kultūros skerspjūvį.) Iš anglų kalbos vertė D. Alekna. Versta iš: Augustine of Hippo: A Biography. - Faber & Faber, 1967.
RALF DAHRENDORF. Modernusis visuomenės konfliktas. (Politologija. Sociologija.) Versta iš: The Modern Social Conflict: An essay on the politics of liberty. - University of California Press, 1988.
HANS GEORG GADAMER. Kalba, menas, istorija. (Filosofija.) Straipsnių rinkinys, sudarė ir iš vok. K. Vertė A. Sverdiolas.
CLIFFORD GEERTZ. Kultūrų interpretacija. (Antropologija.) Straipsnių rinkinys, sudarytojas A. Sverdiolas. Iš anglų k. Vertė A. Danielius.
ERNEST GELLNER. Nacijos ir nacionalizmas. Iš anglų kalbos verčia K. Rastenis. Verčiama iš: Nations and Nationalism. - Blackwell, 1993.
H. L. A. HART. Teisės samprata. (Teisės filosofijos klasika. Iš anglų k. Vertė E. Kūris. Versta iš: The Concept of Law. - Oxford University Press, 1961.
JOHAN HUIZINGA. Viduramžių ruduo. (XIV- XV a. Europos kultūros istorija.) Iš olandų k. Vertė A. Gailius. Versta iš: Herfsttij der Middeleeuwen. - 1919.
EDMUND HUSSERL. Dekartiškieji apmąstymai. Iš vok. Kalbos verčia T. Sodeika. Verčiama iš : Cartesianische Meditationen. - Husserliana, Bd. 1., 1950.
Literatūros teorija šiandien. (Straipsnių rinkinys.) Sudarytojas S. Žukas.
Mitologija šiandien. (Šiuolaikinių teorinių darbų apie mitą antologija) Sudarytojai A. J. Greimas ir T. Keane.
ALPHONSO LINGIS. Nieko bendra neturinčiųjų bendrija. Iš anglų kalbos verčia M. Žukaitė. Verčiama iš: The Community of Those Who Have Nothing in Common. - Indiana University Press, 1994.

JURIJ LOTMAN. Kultūros semiotika. (Straipsnių rinkinys) Sudarytojas A. Sverdiolas. Iš rusų k. Vertė I. Vidugirytė.
CZESŁAW MIŁOSZ. Lenkų literatūros istorija. Iš anglų ir lenkų k. Verčia K. Platelis.
CZESŁAW MIŁOSZ. Ulro žemė. Iš lenkų k. Verčia A. Grybauskas.
ROBERT NISBET. Sociologijos tradicija. (Visuomenės mokslų teorija.) Versta iš: The Sociological Tradition. - Basic Books, 1966.
ERWIN PANOFSKY. Prasmė vizualiniuose menuose. Verčiama iš: Meaning in the Visual Arts. - Doubleday, 1955.
PAUL RICOEUR. Interpretacijos teorija. Verčiama iš: Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. - Texas Cristian University Press, 1976.
GEORGE STEINER. Tikros esamybės. Iš anglų kalbos verčia L. Jonušys. Verčiama iš: Real Presences. - London, Boston: Faber and Faber, 1989.
CHARLES TAYLOR. Autentiškumo etika. Iš anglų klabos verčia A. Jokubaitis. Verčiama iš: The Ethics of Authenticity. - Harvard University Press, 1992.
PIOTR WANDYCZ. Laisvės kaina: Rytų ir Vidurio Europos istorija nuo viduramžių iki šių dienų. Iš anglų kalbos vertė A. Sabonis. Versta iš: The Price of Freedom. - Routledge, 1992.
MAX WEBER. Protestantizmo etika ir kapitalizmo dvasia. Verčiama iš: Die Protestantische Ethik und das Geist des Kapitalismus, 1920. Iš vokiečių klabos verčia Z. Norkus.

PRATARMĖ: PERTRŪKIS TARP PRAEITIES IR DABARTIES • TRADICIJA IR MODERNIOJI EPOCHA • ISTORIJOS SAMPRATA: ANTIKINĖ IR MODERNIOJI • KAS YRA AUTORITETAS? • KAS YRA LAISVĖ? • AUKLĖJIMO KRIZĖ • KULTŪROS KRIZĖ: JOS SOCIALINĖ IR POLITINĖ REIKŠMĖ • TIESA IR POLITIKA • ERDVĖS UŽKARIAVIMAS IR ŽMOGAUS RANGAS

Hannah ARENDT (1906-1975) - filosofė ir politologė. 1924-29 studijavo filosofiją Marburge, Freiburge ir Heildelberge vadovaujama Edmundo Husserlio, Martino Heideggerio bei Karlo Jasperso. 1933 emigravo iš Vokietijos į Prancūziją, vėliau į JAV. Dėstė Berkeley, Princetono, Chicago universitetuose, taip pat Niujorko *New School of Social Research*. Mirė Niujorke. Svarbiausios jos knygos skirtos totalitarizmo analizei bei moralinei mąstymo reikšmei.

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su svarbiausiais užsienio autorių humanitarinių mokslų veikalais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA